اللغة والفكر
وفلسفة الذهن

مصطفى الحداد



مؤسسة الرحاب الحديثة
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

اللغة والفكر وفلسفة الذهن

الكتـــاب: اللغة والفكر وفلسفة الذهن
الموضوع: فكر وآداب
تألـــيف: مصطفى الحداد

تصميم وإخراج داخلي: حسين طه
hussein.taha@live.com
تصميم الغلاف القسم الفني في
مؤسسة الرحاب الحديثة

الطبعة الأولى: 2014

مؤسسة الرحاب الحديثة
للطباعة والنشر والتوزيع
هـاتـف: 00961 3 359788
تلفاكس: 00961 7 241032
ص.ب: 11/3847 بيروت - لبنان
alrihabpub@terra.net.lb
ahmad.fawaz@live.com

ISBN 978-9953-594-07-1

مصطفى الحداد

اللغة والفكر وفلسفة الذهن

مؤسسة الرحاب الحديثة
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

مقدمة

تحيل الإشكالات التي يعالجها هذا الكتاب على المجالات التالية: علم النفس المعرفي (Cognitive psychology) واللسانيات والفلسفة. والنواة المركزية التي تحوم حولها هذه الإشكالات كلها يلخصها سؤال هام هو: <ما طبيعة الفكر؟>. وهذا السؤال كما يمكن أن يلاحظ القارئ سؤال تقليدي ضارب في القدم. لكن قدم الأسئلة كما هو معلوم، أياً كان نوعها، ليس مسوّغاً للإعراض عنها وتجنبها.

لن نتطرق إلى هذا السؤال من منظور ما قيل عنه في التراث. سنعالجه من منطلق يبحث عن الاختلاف الذي يقدمه الجواب المقترح <اليوم> عن الأجوبة التي اقترحت في الماضي. وإذا أردنا أن نعيد وضع السؤال في ضوء هذا التوضيح فإننا لن نعثر على صيغة أفضل من: <ما طبيعة الفكر "اليوم"؟>.

وتتطلب منا هذه الصيغة <التاريخية> في المساءلة أن نحدد الإطار المرجعي الذي نصدر عنه، لأن ما يقال اليوم عن الفكر كثير لا يستطيع أحد أن يحيط به. وفي هذا الصدد نقول: سنعالج سؤال الفكر والإشكالات المتصلة به من منظور ما أطلق عليه بوتنم (1881) لقب "النزعة الذهنية لمعهد المساشوسيتس (MIT)" المتصلة بأعمال كل من نعوم تشومسكي وجرّي فودور ومن سار على نهجهما.

تصدر هذه النزعة عن تصور عقلاني يقضي بأن الإنسان يولد مزوداً بجهاز فطري مخصص تخصيصاً عالياً يمكنـــه من اكتساب المعارف. وتـرى أن المحـيط لا يلعـب إلا دوراً هامشـياً في هـذا المسلسـل الاكتسـابي. وتـؤمن بإمكـان تخصـيص "محتويات" هذا الجهاز الفطري تخصيصاً علمياً عـلى النحـو اللـذي تخصـص بـه الفيزياء (بالمعنى العام) موضوعاتها.

إن هذه النزعة، باختصار، تمزج افتراضاً ميتافيزيقياً تبلور في سياق عقـلاني بنزعة وضعية ترعررت في سياق تجريبي. لكنها تخرج من هذا المزج بنسق جديد لا يفصل بي الفكر والمادة، وهنا يختلف عن الطرح العقلاني الكلاسـيكي والقـديم، ولا يرتمـي في أحضـان النوعـة الفيزيائيـة (Physicialism) كـما هـو الحـال عنـد الوضعيين.

سنخصص الفصلين: الأول والثاني لمعالجـة الإشـكال الـذي ينشـأ عـن هـذا المزج. ويمكن وضع هذا الإشـكال عـلى النحـو التـالي: <كيـف يمكـن إلغـاء الخـط الفاصل بين الفكر والمادة دون الانخـراط في الـدفاع عـن النزعـة الفيزيائيـة>؟ أو بعبارة إبستملوجية حديثة: <كيف يمكن محو الفارق القائم بين الحالات الذهنية والحالات الدماغية دون القبول باختزال علم النفس إلى الفيزياء؟>.

سـنحدد في الفصـل الأول موقـف <المعهـد> مـن النزعـة الفيزيائيـة كـما تبلورت في السياق التجريبي (فتجنشـتاين في مرحلتـه الأولى، كارنـب، أوبنهـايم). وسندرس في الفصل الثاني بعض الحجج التي يقدمها <المعهد>، وخصوصاً الحجـة الحاسوبية، على استقلال على النفس، دون الإذعان لفصل الفكر عن المادة.

أما الفصل الثالث فسنخصصه لدور الحجة الحاسوبية في دعم الموقف الفطري وانعكاسات هذا الموقف على مسألة التعليم بصفة عامة. وسنفرد حيزاً خاصاً لأطروحة "لغة الفكر" الفطرية التي دافع عنها فودور بوصفها لغة التمثيل الداخلي التي تـُعرف ولا تـُعلّم ولا تـُتـَعلَّم.

أما الفصل الرابع فسنخصصه "لأعداء" التصور الذي يصدر عنه "المعهد":

العدو الأول بالطبع هو فتجنشتاين، في المرحلة الأخيرة من أعماله. والغريب في الأمر هو أن حجج فتجنشتاين صيغت قبل أن تبرز إلى الوجود الصيغة الذهنية التي نتحدث عنها. فانتقادات فتجنشتاين يجب أن تفهم من حيث إنها موجهة إلى كل نزعة ذهنية بما في ذلك نزعة "المعهد" الراهنة. وسنركز في مقام فتجنشتاين على حجتين يرى البعض أنهما تقوضان النزعة الذهنية التي نحن بصددها، هما: "حجة اتباع القاعدة" و"حجة اللغة الخصوصية".

العدو الثاني هو الفيلسوف ج. سورل (J.R.Searle). وسنبرز، في مقامه، فساد الطرح الذهني الذي يصدر عنه "المعهد" من منطلقين: المنطلق الأول يستدل فيه سورل على عدم كفاية المعالجة التي يقضي بها النموذج الحاسوبي. والمنطلق يبرز فيه سورل تهافت البدعة الأفلاطونية التي تحكم تصور "المعهد" والقائلة بوجود مستوى فطري (أو معرفي أو زظيفي أو حاسوبي) يتوسط الحالات الدماغية التي تفترضها علوم الأعصاب والحالات الذهنية التي يفترضها علم النفس الساذج (نشير هنا إلى أن "الساذج" لا يعد وصفاً قدحياً).

أما العدو الثالث والأخير هـو: هــ. بـوتنم (H. Putnam) ويمكـن القـول عنه: إنه عدو نفسه أولاً قبل أن يكون عدواً للنزعة الذهنية موضوع حديثنا. لأنه لعد، لوقت طويل، دوراً أساسياً في صـوغ مواقـف هـذه النزعـة عـلى الـرغم مـن رفضه التام للافتراض الفطري الذي تصدر عنه. فـالطرح الحاسـوبي للـذهن طـرح بلوره بوتنم منذ بداية الستينات. وعليه اعتمـد فـوردور في صـوغ تصـوره (وهـو بالمناسبة تلميذ قديم لبوتنم). لكن بوتنم رجع عن آرائه. فنقده إذن نقدان: نقد ذاتي موجّه إلى بوتنم نفسه في وقت من الأوقات ونقد موجّه إلى النزعـة الذهنيـة للمعهد.

يمكننا الآن، بعد هذا التحديد العام لهيكل الكتاب، أن نلتفت إلى مناقشة بعض الإشكالات الميتافيزيقية المتصلة بالنزعة الذهنية للمعهد لنثير حولها جملـة من الملاحظات تدخل في نطاق التأطير الفلسفي العـام لتصـور المعهـد مـن جهـة وللانتقادات المصوبة إليه من جهة أخرى.

تندرج المعالجة التي يقترحها المعهد لسؤال الفكـر في سـياقٍ عـام تـتحكم فيه مقتضيات ما أصبح يعرف في تاريخ الفلسفة بالانعطاف اللغوي (Linguistic turn) أو مـا يعـبر عنـه أحيانـاً بـأنموذج اللغـة (أنظـر آبـل (1977) وهابرمـاس (1988ب)) في شـأن الفـروق القائمـة بـين أنمـوذج الأنطلوجيـا وأنمـوذج الشـعود وأنموذج اللغة)، غير أن اندراج هذه المعالجة ضمن أنموذج اللغة لا يعني خلوهـا أو انفصالها التام عن دعاوى نظرية المعرفة المتصلة بفلسفة الـذهن الديارتيـة أو ما يعرف عند آبل وهابرماس بأنموذج الشعور.

فعندما نتأمل أطروحات المعهد نجدها مشدودة إلى التسليم بوجود حيز فطري قائم في الذهن يلعب دوراً أساسياً في اكتساب المعارف؛ ونجدها تتحدث عن هذا الحيز بوصفه نسقاً من التمثيلات الداخلية؛ ونجدها، في نهاية المطاف في الاكتساب على عكس ما تفعل النزعات التجريبية كالسلوكية وغيرها.

وهذه المواقف هي عينها المواقف التي نلاقيها في فلسفة الذهن الديكارتيه القائمة وراء أنموذج الشعور. فديكارت انطلق من موقف فطري، وبنى نظرية تمثيلية للذهن، وخالف النزعات التجريبية مخالفة جذرية.

لا نريد أن نسلك مسلكاً قرائياً همه الوحيد البحث عن التشابه في تقاليد الفكر المختلفة، سعياً وراء اطمئنان كاذب أو دفاعاً عن <ليس في الإمكان أبدع مما كان>. سنحاول أن نبرز اختلافات لا تقبل المصالحة قائمة وراء هذا التشابه. وسنبين بعد ذلك الحد الذي، إذا انتـُهك، تتحول معه النزعة الذهنية للمعهد إلى صيغة من صيغ نظرية المعرفة المتصلة بأنموذج الشعور.

لقد انطلق ديكارت من تصور ثنوي يقضي بأن الذهن جوهر مخالف لجوهر الجسد. ودافع عن رأي مفاده أن الذهن هو الشيء الوحيد الذي تستطيع الذات العارفة (المفكرة) بلوغه بلوغاً إبستملوجياً حقيقياً. وقد عبّر عن هذا الرأي (وهو بالمناسبة الرأي الذي بنيت عليه نظرية المعرفة عنده) بوضوح تام حينما قال: <ليس هناك شيء أسهل علي من معرفة ذهني> (أنظر ديكارت "1979: 95"). ويرجع يُسر الوصول معرفياً إلى الذهن، في نظره، إلى تلكم العلاقة

الخصوصية (الحميمية) التي تقيمها الذات المفكرة بنفسها. فبمقتضى هذه العلاقة (التي تعد استبطانية من الوجهة النفسية) تستطيع الذات المفكرة الوصول إلى حيِّز التمثيلات الداخلي على نحو جذري؛ لأن هذا الحيِّز بعد، من جهة، منتمياً انتماءً كلياً إلى الذات؛ ويعد، من جهة أخرى، سابقاً على عالم الموضوعات المتمثّلة.

إن المعهد عندما يتحدث عن الذهن وعن التمثيلات الداخلية فإنه لا يفعل ذلك من منطلق ثنوي كما فعل ديكارت؛ بل ينطلق من نزعة مادية أو فيزيائية صريحة لا تضع حداً فاصلاً بين الذهن والجسد. فالمعهد يعلن دون لف أو دوران أننا كائنات مادية أو فيزيائية في عالم فيزيائي. وقد سمى فودور (1975: 12) النزعة المعبّر عنها في هذا الإعلان بـ <فيزيائية الحدث> (Token Physicalism)، وأطلق عليها بوتنم (1980: 794) لقب <الأطروحة الأولى للنزعة المادية>. ويُعد هذا الإعلان كافياً لإخراج برنامج المعهد من دائرة الثنوية المحركة للبرنامج الديكارتي.

أما عندما يرفض المعهد ما يسميه فودور بـ <فيزيائية النمط> (Type Physicalism) أو ما يسميه بوتنم بـ <الأطروحة الثانية للنزعة المادية> القائلة: إن خصائصنا الذهنية خصائص فيزيائية؛ فإنه يرفضها لدرء صيغة اختزالية متطرفة وليس للإقرار بوجود جوهر، هو الذهن، مستقل عن الجسد . والحجة التي تدعم هذا الرفض حجة فيزيائية في كنهها، تبلورت في نطاق الإعلاميات النظرية

وبرمجة الحواسيب، لا علاقة لها بالحجج الميتافيزيقية التي عرضها ديكارت ببلاغة أخّاذة في كتاب <التأملات> (أنظر على الخصوص "التأمل الثاني" ضمن ديكارت (1979: 77-95)).

إن ما يميز افتراضات المعهد حول الذهن عن افتراضات ديكارت قائم في كونها افتراضات آلية محضة لا تقول بإمكان بلوغ ما يجري في الذهن عن طريق الاستبطان (أنظر في هذا الشأن دينيت (281:1987)). وإذا جاز لنا أن <نستفز> ديكارت في هذا الخصوص فإننا نقول: ليس هناك شيء أصعب، بالنسبة إلى المعهد، من معرفة الذهن؛ لأن الأشياء، في اعتقاد أقطابه، لا تحصل البتة في مسرح الشعور، كما توهم ديكارت، بل تجري وتعتمل في <كواليسه> إذا حسُن التعبير. وتحديد جريان الأشياء واعتمالها في الكواليس يعد، في نظر المعهد، أمراً تجريبياً خالصاً.

لنقف قليلاً عند هذه النقطة حتى تبين. يكون الإنسان، حسب المعهد، إزاء موقف قضوي (أي يكون قاصداً شيئاً أو راغباً في / عن شيء... الخ) عندما يكون ذا علاقة بتمثيل داخلي محددة تحديداً حاسوبياً (Computationally determined). فالقصد والرغبة والاعتقاد وغيرها من الحالات الذهنية أو النفسية (أو ما يسميه راسل بالمواقف القضوية) تعد في نظر المعهد علاقات حاسوبية تربط بين الأجهزة العضوية والتمثيلات. وعندما يذهب المعهد هذا المذهب في تفسير الحالات الذهنية فإنه لا يطون بصدده تجديد مذهب

ديكـارت بشـأن تخصـيص الـذهن والإجابـة عـن سـؤال الفكـر. فـالحكم بـذلك كـان سـيكون ممكنـاً لـو أن المعهـد أسـند، فعـلاً، إلى الـذهن الأهميـة الميتافيزيقيـة نفسـها التـي كـان يسـندها إليـه ديكـارت. لكـن، بمـا أن هـذا الأمـر غـير وارد، بمقـتضى النزعـة الفيزيائيـة للـذهن ولحالاتـه _كالقصـد والرغبـة... الـخ) يغـدو أمـراً تجريبيـاً خالصـاً، أي عـديم الفائـدة مـن الوجهـة الميتافيزيقيـة التـي تصـدر عنهـا نظريـة المعرفـة المتصـلة بـأنموذج الشـعور. يقـول فـودور (47:1975): <أُلـحُّ عـلى أن المسـألة المتصـلة بمعرفـة مـا إذا كانـت العمليـات النفسـية عمليـات حاسـوبية أو لا، مسـألة تجريبيـة>. ويترتـب عـلى هـذا أن الأمـور المتصـلة بالـذهن لا تعـد، في ملـة المعهـد، مـن قبيـل المعطـى بكيفيـة <واضـحة ومتمايـزة> كـما أَلَـحَّ عـلى ذلـك ديكـارت، بـل مـن قبيـل مـا يتطلـب رصْـدُه بحثـاً تجريبيـاً وشـاقاً. وهـذا مظهـر أسـاسي مـن مظـاهر اخـتلاف الطـرح المعـرفي (نسـبة إلى علـم الـنفس المعـرفي) للـذهن الذي تعرضه نظرية المعرفة المتصلة بأنموذج الشعور.

حيـنما عـرج رورتي (283:1979) عـلى مناقشـة بعـض افتراضـات علـم الـنفس المعـرفي لـدى فـودور وفنـدلر وغـيرهما، نـاظراً فيهـا، فاحصـاً مـا يميزهـا عـن نظريـة المعرفـة لـدى كـلٍ مـن ديكـارت وكـانط، انتهـى إلى أن تخصـيص بنيـة الـذهن ومحتوياتـه لا تعـد، خصوصـاً عنـد فـودور، محصـنة مـما قـد تثـيره التجربـة مـن شـكوك؛ إذ يمكننـا، في نطـاق البرنـامج الـذي يقترحـه فـودور، إلاَّ نـبْرَحَ الخطـأ بخصـوص فهمنـا لبنيـة الـذهن

ومحتوياتــه. ويســتنتج رورتي (286:1979) مــن هــذا أن تصــور المعــرفيين يُمَكِّنــُنا، بابتعـاده عـن دعـاوى نظريـة المعرفـة الكلاسـيكية، مـن الإبقـاء عـلى الاخـتلاف قائماً بـين النـاس مـن حيـث إنهـم موضـوعات للتفسـير، والنـاس مـن حيــث إنهــم فــاعلون أخلاقيــون منشــغلون بتســويغ اعتقــاداتهم وأفعــالهم. فهاتـــان الرؤيتـــان: التفســـيرية (العلميـــة) والتســـويغية (الأخلاقيـــة) لا تسـتدعيان، في نطـاق التصـور المعـرفي، أي تركيـب (Synthèse)؛ لأن الـذهن عنـد المعـرفيين لم يعـد يلعـب دور <مـرآة طبيعيـة> كـما كـان الحـال عليـه في نظريـة المعرفـة الكلاسـيكية. بمعنـى أن الـذهن لم يعـد يمثـل الأسـاس الـذي يسـمح بـالفرز بـين الاعتقـادات المسـوغة وغـير المسـوغة (لقـد كـان كـانط يعتقـد أن معرفتنـا بمـا يجـري داخلنـا هـي التـي تمكننـا مـن إضـفاء المشروعيـة عـلى اليقينيـات التـي نـؤمن بهـا أمـام محكمـة العقـل الخـالص (أنظـر مقدمـة الطبعـــة الأولى في كـــانط) (31:1976))؛ ولم تعـــد التمثـــيلات الذهنيـــة أداة ذات امتيـاز ميتـافيزيقي محفـوظ للفصـل بـين الصـدق والكـذب؛ بـل أصـبح يُنظــر إلــيهما (الــذهن وتمثيلاتــه) بوصــفهما موضــوعاً للتفســير العلمــي المستقل عن كل وثوقية ميتافيزيقية.

إن هــذه الفروقــات القائمــة بــين الطــرح المعــرفي للــذهن ونظريــة المعرفـة تبقـى واردة كلـما تشـبث المعرفيـون بمقتضـيات التفسـير وقـاوموا رغبـة الإنسـان وراء رهانـات التسـويغ. أمـا عنـدما ينسـاقون (وهـذا مـا يكشـف عنــه رورتي بعنايــة في نقــده لــبعض تصــوراتهم، وخصوصــاً تصــور فنــدلر،

(أنظــر رورتي (1979:283-282))، فــإنهم يقعــون مبــاشرة في شرك دعـــاوى نظريــة المعرفــة. والمنفــذ الــرئيس الــذي يقــود المعــرفيين إلى معانقــة دعــاوى نظريــة المعرفــة هــو الافــتراض الفطــري. فهــذا الافــتراض <الســحري> يغــري بمجــاورة نطــاق التفســير ويُرغِّــبُ في التســويغ. وعنــدما تحصــل المجــاوزة، يتحــول العلــماء المعرفيــون إلى فلاســفة يبحثــون، عــلى نحــو تجريبــي، في عــين مــا كــان يبحــث فيــه ديكــارت وكــانط، وأفلاطــون قــبلهما، عــلى نحــو تــأملي. ويغــدو الطــرح المعــرفي فصــلاً جديــداً ســطرته حساســية القــرن العشريــن <التقنوقراطيــة> ليأخــذ بعنــاق الفصــول الســالفة المســطورة بحساســيات أخرى في كتاب الميتافيزيقا الكبير.

ويمكــن في ضــوء الملاحظــات أعــلاه، أن نــؤول الانتقــادات التــي ســنقف عنــدها في الفصــل الأخــير مــن هــذا الكتــاب بوصــفها انتقــادات مصــوبة، في جــزء كبــير منهــا، إلى دعــاوى نظريــة المعرفــة التــي تتحــرك، بوضــوح أحيانــاً وخِلسة أحياناً أخرى، في ثنايا النزعة الذهنية لمعهد المساشوسيتش.

* * * * *

لا يمكننـــي، وقـــد أتيـــت عـــلى نهايـــة هـــذا التقـــديم، إلا أن أتوجـــه بالشــكر الخــالص إلى أســاتذتي الأفاضــل: أحمــد العلــوي، أحمــد الإدريسي، عبــد القــادر الفــاسي الفهــري، أحمــد المتوكــل، إدريــس السغروشــني، ســالم يفــوت، فعــلى يــد هــؤلاء عرفــت القســم الأكــبر مــما أعــرف، وفي مجالســهم بكليــة الآداب بالرباط تشكلت الملامح الأولى لهذه المحاولة المتواضعة.

وأشكر أيضاً زملائي وأصدقائي الذين عدت إليهم في بعض قضايا هذا الكتاب. وأخص بالذكر منهم: الحسن السوعلي، أحمد محفوظ، أحمد إحدوثن، محمد الحيرش، عبد الواحد العسري، محمد خرشيش، محمد بويعلي، رشيد بلخياط، أحمد الطريبق، وأشكر محمد أسيداه ومحمد الشبابي على قراءتهما للمخطوط قبل أن ينشر. وأبرئ الكل من الأخطاء التي يمكن أن تلق هذا الكتاب.

وأخص إخواني في مكتب الجمعية بتحية خاصة على سهرهم على إخراج هذا الكتاب.

تطوان / يوليوز 1995.

الفصل الأول

استقلال علم النفس والنزعة الفيزيائية

تقديم

من الصعب جداً على الفيلسوف الذي ألّف التفكير "الرصين" في إطار التقليد الفلسفي القارّي[1] أن يقبل وضع أسئلة مربكة مثل: "هل بإمكان نسق أو جهاز مادي محض، يخضع لقوانين الفيزياء وحدها، أن يفكر؟" أو "هل يمكننا أن ننسب إلى آلة تحكمها قوانين الفيزياء حالات ذهنية؟" أو "هل يمكن ردّ الأنشطة التي يقوم بها الذهن إلى الخصائص الفيزيائية للدماغ؟" ... الخ. فمثل هذه الأسئلة، وغيرها مما هو داخل في بابها، لن يكون في نظر هذا الفليلسوف "الرصين" سوى ضرب من الهرطقة والتخريف. وقد يحسن الفيلسوف النية ويبحث لها عن وجه من المشروعية يحملها عليه. لكنه في الغالب سينتهي إلى أن واضعها ينوي المهازلة والمزاح لا أقل من ذلك ولا أكثر.

سنحاول في هذا الفصل أن نسوّغ، من الناحية الإبستملوجية، وضع هذا الضرب من الأسئلة المربكة. وسنلجأ، في هذا الصدد، إلى مناقشة بعض الحجج التي تبلورت في التقليد الفلسفي الوضعي عند التجريبيين المناطقة لنبين أن وضع هذا النوع من الأسئلة، وخصوصاً السؤال الأخير، لا يستدعي البتة الصدور عن أي صيغة من الصيغ الاختزالية المتطرفة التي دعا إليها الوضعيون في إطار ما يعرف عندهم بالنزعة الفيزيائية (Physicialism). سنبين، من خلال العرض، بعض مزالق النزعة. وسنقف من خلال جرّي فودور (1975)، عند تصور يمكن من وضع الأسئلة أعلاه دون أن يعترضه النقد الذي يوجّه عادة إلى النزعة الفيزيائية.

هناك أسباب شتى تحث الفيلسوف "الرصين" على رفض الأسئلة أعلاه. لكن أهم هذه الأسباب، أو على الأصح أوردها بالنسبة غلى موضوعنا، كامن في أنه يصدر في رفضه، ربما، عن موقف يقول بالتعدد الأنطلوجي، أي بوجود نوعين، على الأقل، من الجواهر أو الماهيات يخضعان لقوانين (سببية؟) مختلفة: ماهية الفكر وماهية المادة.

وقد يلتمس، لموقفه هذا، سنداً في تاريخ الفلسفة فيقول، مثلاً، لعى لسان ديكارت (1966 :60): <عرفت [....] أنـّي جوهر ماهيته وطبيعته التفكير وليس شيئاً آخر غيره، وهذا الجوهر لا يحتاج، لكي يوجد، إلى محل. ولا يتوقف على أي شيء مادي. فهذا الأنا، أي هذا الروح الذي يجعلني أكون ما أكون، يتميز كلياً عن الجسد...>. وإذا حصل إن قبل الفيلسوف "الرصين" حدوس ديكارت وأذعن لها، سيزداد اقتناعه رسوخاً بعبثية الأسئلة الموضوعة أعلاه. ففي أي إطار، إذن، يمكن وضع هذا الضرب من الأسئلة دون الانزلاق إلى العبث أو إلى المهازلة والمزاح؟.

لا يمكن للأسئلة أعلاه أن تكون واردة إلا في إطار ينفي التعدد الأنطولوجي أو يقبل التشكيك فيه. أو بعبارة فلسفية أوضح، لا تكون الأسئلة أعلاه واردة إلا إذا رفضنا حدوس ديكارت الثنوية أو شككنا فيها. بالطبع، ليس هناك موقف واحد فقط يتعارض مع القول بالتعدد الأنطولوجي. بل ثمة موقفان إثنان: أولهما تجسده الأحدية المادية، وثانيهما تجسده الأحدية المثالية. فإذا أخذنا على سبيل المقال السؤال الأخير من سلسلة الأسئلة أعلاه وعرضناه على هذين الموقفين؛ فإن الأحديين الماديين سيجيبون عنه بالإيجاب. فهم، بحكم موقفهم المبدئي، سيقبلون:

1- النظر إلى الدماغ – أو الجهاز العصبي المركزي – بوصفه آلة أو نسقاً مادياً يخضع لقوانين الفيزياء (تتدخل الفيزياء هنا عن طريق علوم الأعصاب).

2- النظر إلى الدماغ من حيث إنه الحامل الذي يسند هنا عن طريق علوم الأعصاب).

على عكس خصومهم الأحديين المقاليين الذين لن يستطيعوا بحكم موقفهم أيضاً، أن يقبلوا التسليم بالمسلمتين (الفيلسوف الرافض للأسئلة أعلاه يكون صادراً إما عن التعدد الأنطولوجي وإما عن الأحدية المثالية).

إن القول بالمسلمتين يتعارض مطلقاً مع الصورة التي يزودنا بها الحس المشترك عن أنفسنا. فنحن، عندما نفكر، نكون فاعلين أحراراً شاعرين أذكياء عقلانيين. وبمقتضى هذه الخصائص نتميّز عن العالم الفيزيائي. فكيف يمكننا أن نرد هذه الخصائص التي تحكمها الدلالة والقصدية إلى خصائص العالم الفيزيائي الخرساء؟ إن هذه الصيغة في وضع السؤال تحمل في طياتها إيحاءات تبعث على التشكيك في صدق المسلمتين السالفتين، بل في مشروعيتهما كذلك. لكن الإيحاء بالتشكيك ليس تشكيكاً. إذ يكفي أن نلتفت إلى الحس المشترك ونسأله عن معنى الخصائص أو الدلالة أو القصدية أو العقلانية... إلخ؟ إن الحس المشترك، في مقام كهذا، يروي القصص ولا يقدم الأجوبة.

إذا جاوزنا ما يقضي به الحس المشترك، وألقينا نظرة على العلوم التي حققت نجاحاً مشهوداً في فهم الظواهر وتفسيرها، نجدها تصدر عن القبول الشمولي بوجود أنطولوجيا مادية، ونجد، أيضاً، أن هذا القبول مكنّها من تشييد تصورات منسجمة إلى حد بعيد للعالِم الذي تدرسه، وسهل لها إمكان تحقيق قدرٍ عالٍ من التّخاص في البحث، (هذا، دون

الحديث عن النتائج التكنولوجية الهائلة التـي أدت إليهـا هـذه العلـوم). بـل إن التقدم النسبي الذي حققته بعض شعب العلوم الإنسـانية والإجتماعيـة راجـع في جزء كبير منه إلى التسليم بوجود أنطولوجيـا ماديـة (أنظـر المزيـد مـن التفصـيل سبربر (1992:397-399)). فالقول بصدق المسلمتين أعـلاه، رهـان داخـل في هـذا النطاق، أي رهان داخل في نطاق طرح الفكـر، أو مـا يسـمى بالحـالات الذهنيـة، طرحـاً ماديـاً. والسـؤال الـذي يسـوّغ هـذا الرهـان هـو التـالي: إذا كـان التصـور "العلمي" الشامل عن العالم الفيزيـائي يـقضي بـأن هـذا العـالم خـالٍ مـن الدلالـة والشعور..إلخ ولا يحتوي إلا على الجزئيات الفيزيائية، فكيف حصل أن كان هـذا العالم نفسه حاوياً أيضاً للدلالة والشعور...؟

إن هذا السؤال يختلف عن سؤال الحس المشترك التشكيكي السـابق. وإذا جاز لنا أن نؤوله تأويلاً تشكيكياً على نحو ما فعلنا بسؤال الحـس المشـترك، فإننـا سنقول هذه المرة: إن التشكيك ينصبّ على الخصـائص الفضفاضـة التـي ينسـبها الحس المشترك إلى الفكر وليس على إمكـان رصـد الفكـر رصـداً يعتمـد الفيزيـاء. فالتكشكيك إذا شئتم، وارد في السؤالين؛ لكن حيّزيه مختلفان.

النزعة الفيزيائية ووحدة العلم

لقد ذهب فتجنشتاين في <الرسالة> (1921) إلى أن مهمة الفيلسـوف، من حيث إنه ناقد للغة، تكمن في الاسـتدلال عـلى أن الـذي يصـوغ جملـة لا تنتمـي إلى المنطـق أو إلى العلـوم الطبيعيـة يكـون قـد أتى بجملـة تتضـمن دلائل خالية مـن المعنـى.[2] وعـلى الـرغم مـن أن فتجنشـتاين لم ينتسـب في

يوم من الأيام على حلقة التجريبيين (أو الوضعيين) المناطقة المعروفة بحلقة فيينا[3]، فإننا نجد رواد هذه الحلقة يتلقفون هذا التصور ويدفعون به إلى نهاياته. فقد ذهب كارنب[4]، في سياق الدفاع عن أطروحة فتجنشتاين، إلى أننا إذا عدنا إلى بحث المشاكل التقليدية التي عالجتها الفلسفة نجدها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- **مشاكل تتصل بموضوعات العلوم الخاصة.**
2- **مشاكل تتصل بموضوعات متخيّلة، لا تدّرس في أي علمٍ من العلوم الخاصة (مثل الشيء في ذاته (The thing-in-itself) والمطلق... إلخ).**
3- **مشاكل تتصل بالمنطق.**

وعندما نشطب على القسم (2) لأنه وهمي؛ لا تبقة أمامنا إلا المشاكل المتصلة بالمنطق، وهذه الأخيرة هي المشاكل التي يتعين على الفلسفة أن تهتم بها.

وقد ارتبط بهذا الموقف الفلسفي العام الذي كان يرمي بالأساس إلى التحرر من الميتافيزيقا موقف آخر دافع عنه التجريبيون المناطقة خلال الثلاثينات من هذا القرن يقضي بـ "وحدة العلم". وكان هذا الموقف إدانة صريحة للفواصل الاعتباطية المصطنعة التي خلقها الاستعمال اللغوي وكرستها النّظم الأكاديمية بين المباحث العلمية[5]. وكان كذلك دعوة صريحة إلى اصطناع مقاربة تخاصية في البحث والدفع وبالفلسفة لكي تتصل اتصالاً وثيقاً بالعلم.

تعني عبارة "وحدة العلم" حسب أوبنهايم وبوتنم (338:1958) معنيين: الأول هو الحالة المثالية للعلم، والثاني هو التيار الفكري الذي يدفع العلم بقوة نحو هذه الحالة المثالية. وإذا نحيّنا جانباً المعنى الأول، ووقفنا عند المعنى الثاني وجدنا الوضعيين أول من انخرط بثقة تكاد تكون مفرطة في الدفع بالعلم إلى هذه "الحالة المثالية".

وقد مرّ برنامجهم بمراحل مختلفة باءت كلها بالفشل. ففي المرحلة الأولى ذهب كارنب إلى أن وحدة العلم لا يمكن أن تـُبلَغَ إلا إذا شيدنا لغة تجريبية كلية. ولذلك اعتمد في تشييد هذه اللغة على اللغة التي اقترحها راسل في "المبادئ...". وقسم دلائل هذه اللغة إلى الأنماط عينها التي قال بها راسل. كما أن الجمل في لغة كارنب بنيت من الدلائل المحددة النمط (Type determined signs) تماماً كما هو الشأن عند راسل. غير أن كارنب ذهب إلى أن العناصر الأساسية التي تقع في أدنى سلّمية الأنماط مصدرها "التجارب الأولية" التي تـَعِنُّ للعّالِم، على عكس راسل الذب افترض أن هذه العناصر، أو ما يسميه هو بمجال الأفراد (Domains of individuals)، غير محدود ولم يقترح له أي تخصيص[6].

غير أن موقف كارنب القاضي بأن العناصر الأساسية مصدرها التجارب الأولية خلف ردود فعل كثيرة لما يتسم به من نزعة ذاتية عرفت بـ "الأنـَوِية المنهجية" (Methodological solipsism). وقد اعترض أ. نوراث على موقف كارنب هذا بأن الأقوال أو الجمل التي يمكن أن تبنى على التجارب الأولية لا يمكن التحقق منها بكيفية تذاوتية. واقترح، بدل تصور كارنب، تصوراً آخر يقضي بأن الجمل التي يمكن أن يتوافر فيها شرط التحقق التذاوتي (Intersubjective verifiability) هي الجمل المعبرة عن قضايا الفيزياء؛ لأنها تعرض ما يدل عليه من حالات زمكانية عرضاً كميّاً. ولهذا السبب فإنها تمكّن كلّ الملاحظين من التحقق منها في وقت واحد.

وحينما تبين أن الموثق الذي عرضه أ. نوراث موقف "صائب"، دخل البرنامج الوضعي مرحلته الثانية في مسيرته نحو "وحدة العلم". واقترنت هذه المرحلة بالإسم الذي أطلقه نوراث على موقفه، وهو: النزعة الفيزيائية[7]. أي النزعة التي تقضي بأن اللغة الفيزيائية لغة تذاوتية لا يمكن تلافيها في أي برنامج يروم تحقيق وحدة العلم المنشودة. وانقلب

كارنب عن موقفه الأول واعتنق مذهب نوارث (أنظر النقد الذي صوبه بوبر (149-136:1964) إلى كارنب ونوارث في هذا الشأن).

عندما نقرن بين "وحدة العلم" و "النزعة الفيزيائية" نخلص إلى نتيجة تقضي بأن كل النظريات الصادقة في العلوم الخاصة ستغدو، في المدى البعيد قابلة للاختزال إلى النظريات الفيزيائية. وفي هذا المستوى تأخذ أطروحة وحدة العلم بعداً فيزيائياً، أي تصبح إقراراً صريحاً بعمومية الفيزياء وهيمنها على العلوم الخاصة. وعندما نسلم بعمومية الفيزياء، فإن وحدة العلم لا تغدو دالة على وحدة الموضوعات التي تدرسها العلوم ووحدة اللغة التي تصاغ فيها الأوصاف استجابة لشرط التحقق التذاوتي فقط، بل تصبح دالة على وحدة القوانين أيضاً. ويمكن أن نصوغ هذا التعميم على النحو التالي: إذا كانت كل الأحداث التي تنطبق عليها قوانين علم من العلوم أحداثاً فيزيائية في العمق، فإن هذا يلزم عنه انطباق قوانين الفيزياء على هذه الأحداث. (نتحدث هنا عن النزعة الاختزالية بوصفها نزعة أكثر قوة مما تظهر عليه صراحة في كتابات أغلب فلاسفة العالم. ونتبع في هذا الشأن فودور الذي يرى أن أغلب الناس الذين يتحدثون عن وحدة العلم يضمرون في أذهانهم تصوراً قوياً للاختزال أكثر مما يصرحون به. بل إن كثيراً من الصيغ الاخترالية المتحررة الجديدة تعاني في نظر فودور من المشاكل نفسها التي يعاني منها ما أطلق عليه فودور الصورة الكلاسيكية للمذهب. (أنظر في هذا الشأن الهامش 9 في فودور (10:1975)).

وهكذا يغدو برنامج "وحدة العلم" نرنامجاً حول موضوعات العلم وبرنامجاً حول لغة العلم ونرنامجاً حول قوانين العلم أيضاَ. وقد ميّز أوبنهايم وبوتنم (1958 :338-337) بين ثلاثة تصورات عامة لوحدة العلم: الأول ضعيف، والثاني قوي والثالث مفرط القوة:

أ. **وحدة العلم بالمعنى الضعيف:** وهي الوحدة التي يتم الوصول إليها عند اختزال كل حدود العلم (تجريبياً كان أم إنسانياً) إلى حدود علمٍ آخر (إلى الفيزياء مثلاً أو غلى علم النفس). ويتعلق الأمر هنا بوحدة اللغة. (ويمكن في هذا الصدد أن نشير إلى ما عرف عند الوضعيين بالسلوكية المنطقية (Logical behaviourism)، وهي أطروحة اقترنت اقتراناً وثيقاً بالنزعة الفيزيائية. وتقضي هذه الأطروحة بأن العبارات الدالةالتي تقال عن الحالات الذهنية لدى الإنسان (أو الحيون) ينبغي أن تقبل الترجمة إلى لغة الفيزياء أو بعبارة أوضح، يتعين على العبارات الدالة التي تقال عن الحالات الشعورية أن تقبل الترجمة إلى عبارات دالة على "سلوك" صاحب هذه الحالات[8]). ويختلف الباحثون في تصورهم لهذا النوع من الوحدة تبعاً للطريقة التي يخصصون بها استعمالهم لمفهوم "الاختزال".

فبعضهم يرى أن الاختزال يعني تعريف حدود العلم بحدود المبحث الذي وقع عليه الاختيار ليقوم بدور العلم الأساس. وهذا ما يعرف بالاختزال عن طريق التشارطات (Bioconditionels) والبعض الأخر يشترط أن تكون التعاريف تحليلية أو صادقة بمقتضى دلالة الحدود المكونة لها. وهذا ما يعرف بالاختزال الإبستملوجي. وثمة رهط آخر من الباحثين لا يضع قيداً يذكر على التشارطات التي تنجز الاختزال.

ب. **وحدة العلم بالمعنى القوي:** وهي التي تقول بوحدة القوانين (وتستلزم هذه الوحدة اللغة السالفة في (أ)، بينما لا تستلزم هذه الأخيرة وحدة القوانين؛ لذلكم كانت هذه الأخيرة قوية وكانت الأولى ضعيفة). ولكي تتحقق هذه الوحدة يجب أن تختزل قوانين العلم إلى قوانين مبحث معيّن (كالفيزياء مثلاً)، وإذا تم لنا وشيدنا

نسقاً تفسيرياً مثالياً أمكننا، آنذاك، أن نسميه بالعلم الموحد. وتتوقف اللالة التي تُسند إلى "وحدة القوانين" على التصور الذي يستخدم فيه الباحث مفهوم "الاختزال"، تماماً كما هو الشأن في الوحدة (أ) السابقة.

ج. **وحدة العلم بالمعنى المفرط:** لا نصل إلى هذا المستوى عندما نختزل قوانين علم إلى قوانين مبحث آخر فقط، بل عندما تكون قوانين هذا المبحث، بمعنى من المعاني لا نعرفه إلا بكيفية حدسية، "موحدة" على نحو "متراص". وهذا مطمح بعيد المنال عصيٌ على الإنجاز. لا يلتفت إليه أوبنهايم وبوتنم.

إن إوبنهايم وبوتنم يعيان جيداً المخاطر أو المزالق التي تعترض برنامج وحدة العلم. ويمكن أن نستنتج هذا من كونهما إلحّا الإلحاح كله على أنه مجرد فرضية عمل فقط لا غير. قابلة للإبطال (أنظر في هذا الشأن ص 368 من مقالهما). لكنهما، مع ذلك، أقرا بأنه فرضية مشروعة تدعمها أسباب منهجية (القول بوحدة العلم، في نظرهما، افتراض أبسط من الافتراض المنافس القاضي بتشعيب (Bifurcation) النسق التصوري للعلم وأرجح منه) وتؤكدها معطيات مباشرة وغير مباشرة.

لا يهمنا هنا أن نعرف الأسباب التي دعت أوبنهايم وبوتنم إلى الاستمرار في الدفاع عن مشروع محفوف بالمخاطر. ما يهمنا بالأساس هو معرفة بعض الأجزاء من تصورهما ليتضح ما سنقوله بخصوص الإشكال التي انطلقنا منه في مطلع هذا الفصل. ومن بين هذه الأجزاء تصورهما لمستويات الاختزال.

يقترح الباحثان (ص 345) صنافة لمستويات الاختزال مرتبة على نحو معكوس من الأعلى إلى الأدنى كما يلي:

6- **المجموعات الاجتماعية**

5- **الكائنات الحية (متعددة الخلايا)**

4- **الخلايا**

3- **الجزيئات**

2- **الذرات**

1- **العناصر الأولية**

وتقضي هذه الصنافة بأن المستوى 6 يحوي المستوى 5 وهذا الأخير يحوي المستوى 4 وهكذا دواليك. وتشير علاقة الاحتواء هذه إلى القوانين العلمية التي تنطبق على أشياء مستوى معيّن وعلى تأليفاتها تنطبق أيضاً على الأشياء المنتمية إلى المستوى الأعلى. فعندما يتحدث الفيزيائي مثلاً، عن كل الموضوعات الفيزيائية فإنه يكون بصدد الحديث عن الكائنات الحية؛ وإن كل ذلك يتم بطريقة غير مباشرة. ويرى الباحثان، كذلك، أن اختزال نظرية أو فرع من نظرية يعالج أحد المستويات إلى نظرية أو فرع من نظرية ينتمي غلى أحد المستويات الدنيا سيكون متعذراً إذا تم ذلك بالقفز كلياً على المستوى الذي يدنوه مباشرة. فمن الصعب اختزال المستوى 6، مثلاً، على المستوى 4 دون المرور بالمستوى 5.

تقدم هذه السلمية، في نظر أوبنهايم وبوتنم، ترتيباً طبيعياً للعلوم مبنياً على العلاقة الاختزالية. فالمستويات 1 و 2 و 3 تعتم بها الفيزياء، والمستويان 4 و 5 تهتم بهما البيولوجيا. ويمتاز هذا التقسيم، في نظر الباحثين، عن التقسيمات الحدسية التي تميز بين الفيزياء والبيولوجيا والعلوم الاجتماعية، بكونه يستند إلى تصور للعلاقة الاختزالية التي توحد سعب العلم في ضوء أطروحة وحدة العلم الفيزيائية (من حيث إنها فرضية عمل قابلة للإبطال في نظر أوبنهايم وبوتنم، ومن حيث إنها قدر حتمي على الأقل في أذهان التجريبيين المناطقة الأوائل).

فيزيائية النمط أم فيزيائية الحدث؟

رأينا أعلاه أن الفيزياء مثلث بالنسبة إلى التجريبيين المناطقة العلم الأساس الذي ستختزل إليه، إن عاجلاً أو آجلاً، العلوم الخاصة (الكيمياء، البيولوجيا، علوم النفس والاقتصاد والاجتماع وحتى التاريخ ...إلخ). وعرضنا كذلك لبعض معالم الصيغة المعدلة لمشروع وحدة العلم كما وردت عند أوبنهايم وبوتنم (1958)؛ ونريد الآن أن نقف عند مستلزمات هذا المشروع بخصوص الإشكال الذي صدرنا عنه في هذا الفصل والمتصل بالأساس الفيزيائي للفكر أو ما يمكن أن نعبر عنه الآن بإشكال اختزال علم النفس إلى الفيزياء.

إن المشروع الذي يقضي ب، الفيزياء أساس لكل العلوم الأخرى، وأن العلم الموحد ينبغي أن يبنى على نحو تكون فيه كل القضايا متراصة يشد بعضها بعضاً، لا يمكن أن يفهم إلا لأن الفيزياء، شكلت مثال العلم الحديث منذ نشأته. غير أن الاستجابة السريعة والتلقائية لهذا المشروع يفضي بنا، على حد تعبير فودور (1975 :10)، إلى مفارقة غريبة: إذ بقدر ما تحقق العلوم الخاصة نجاحاً في مجالها يتعين عليها أن تنسحب من الخريطة الإبستملوجية وتقبل النسخ بالفيزياء! وإذا كان البرنامج الذس تقترحه النزعة الاختزالية قد تم إثباته جزئياً بالنظرية الجزيئية للحرارة أو بالتفسير الفيزيائي للروابط الكيميائية، فإن هذين المثالين ليسا كافيين إلى حد يجعل البرنامج الاختزالي قدراً محتوماً على العموم أن تستجيب له لتتوحد.

يقترح فودور (1975 :13-12)، في إطار مناقشته لإمكان اختزال علم النفس إلى الفيزياء، التمييز بين صنفين من النزعة الفيزيائية: فهناك نزعة تقضي بفيزيائية الحدث (Token physicalism)، وتقوق هذه النزعة "إن كل الأحداث التي تتحدث عنها العلوم أحداث فيزيائية". وهناك نزعة

ثانيـة تـقضي بفيزيائيـة الـنمط (Type physicalism) وهـذه النزعـة الأخـيرة لا تكتفي بما تقوله فيزيائية الحدث بل تجـاوزه إلى الادعـاء بـأن "كـل خاصـية يـتم ذكرها في قوانين علم من العلوم تعد خاصية فيزيائية". ويختار فودور الدفاع عن فيزيائية الحدث؛ ويرفض ما تدعو إليه فيزيائيـة الـنمط. لأنـه يـرى أن التطـابق العارض بين حدثين معينين لا يضمن، من الناحية المبدئية، التطـابق في الخصـائص التي يمكن أن يكشف عنها، أو يشهد بها، كل منهما.

وتختلف فيزيائية الحدث أيضاً عما يسمى بالنزعة الماديـة. يقـول فـودور (ص 113): «تقضي النزعة المادية بصدق فيزيائية الحـدث وتضـيف إليهـا الإقـرار بأن قوانين هذا العلم أو ذاك تنطبق على كل الأحداث دون استثناء. لذلكم يمكن أن يقبل المرء فيزيائية الحدث دون أن يكـون ماديـاً». أمـا الاخـتلاف القـائم بـين فيزيائية الحدث والنزعة الاختزالية فيقول في شـأنه فـودور (ص 13): «إن النزعـة الاختزالية تصل بين فيزيائية الحدث وفكرة أخرى تقول: إن هناك محمولات تعيّن أنواعاً طبيعية في فيزياء مثالية الكمال يطابق كل واحد منها محمـولاً يعـين نوعـاً طبيعياً في أي علم من العلوم الخاصة». ويضيف فودور: «إننا لا نستطيع استنتاج النزعة الاختزالية من افتراض صدق فيزيائية الحدث؛ لأن النوعية الاختزالية شرط كافٍ لفيزيائية الحدث وليست شرطاً ضرورياً».

استقلال علم النفس عن الفيزياء

هــب أننــا نقبــل الطريقــة التــي تقترحهــا النزعــة الاجتزاليــة أعــلاه. ســنقول في هــذه الحالــة: إن علــم الــنفس يقبــل الاختــزال إلى علـم الأعصـاب (في طريقـة إلى الفيزيـاء بـالمعنى الضـيق) ، بمعنـى أننـا

سنفسر الحالات الذهنية للفكر بالحالات العصبية للدماغ. ماذا يتعيّن علينا أن نفعل لكي نحقق هذا البرنامج الذي تقضي به النزعة الاختزالية؟ يجب علينا أن نبحث، لكل محمول يعين نوعاً نفسياً، عن محمول يطابقه مساوٍ له في الماصدق يعين نوعاً عصبياً. وعندما ننجز هذه العملية، نصوغ التعميمات التي تفضي بها المساواة في الماصدق بين المحمولات النفسية والمحمولات العصبية في صيغة قوانين. ونشطب بعد ذلك على علم النفس من الخريطة الإبستملوجية، لأننا نكون قد حققنا خطوة على درب برنامج وحدة العلم المتصل بالنزعة الاختزالية.

يستنجد فودور لدفع هذا الاقتراح الاختزالي المتطرف بالتصور الوظيفي الذي كان قد شرع بوتنم في بلورته بعد أن تحول عن النزعة الفيزيائية، في مطلع الستينات[9]. فقد بين بوتنم أن الأتومات، التي تختلف عن الأجهزة العضوية، تستجيب للمحمولات التي تعين الأنواع النفسية دون أن تستجيب لأي محمول من المحمولات التي تعين الأنواع العصبية. فعندما نصف، على سبيل المثال، آلة بأنها "تحسب" أو "تعالج المعلومات" أو "ذكية" أو "بليدة"... الخ، فإننا نكون هنا إزاء محمولات تعين أنواعاً نفسية. لكن هذه المحمولات، عندما تنطبق على الآلة، لا تقبل الاختزال إلى عين الأنواع العصبية أو الفيزيائية، على الأصح، التي تقبل الاختزال إليها عندما تنطبق على الأجهزة العضوية كالإنسان.

إن هذا المثال يبين، من جهة، أن المحمولات النفسية مثل: "حسِبَ"، "ذكي"... الخ، يمكن أن تسند إلى غير الإنسان، ويبين من جهة أخرى أن التطور الحاصل في الإعلاميات وعلم الإنسان الآلي والذكاء الاصطناعي يسير في الاتجاه الذي لا تشتهيه النزعة الاختزالية إلى الفيزياء[10].

وإذا تجنبنا المقارنة بين الإنسان والآلة (لأننا سنعود إليها بتفصيل في فصل آخر)، ونظرنا إلى الآلة بمفردها سنجدها لا تستجيب لمقتضيات النزعة الاختزالية. فالقواعد التس تشتغل بمقتضاها الحواسيب، على سبيل المثال، تعد مستقلة نسبياً عن بنائها الفيزيائي" إذ بإمكاننا أن نشغل البرنامج نفسه في آلات تعمل استناداً إلى مبادئ فيزيائية مختلفة، بمعنى أن حالة معينة في لغة الحساب، التي تتطابق مثلاً مع مرحلة معينة في البرنامج، يمكن أن تنفذ في بنيات فيزيائية متباينة جداً.

إن ما يستنتجه فودور من الأفكار السالفة هو أن الطريقة التي صيغ بها مبدأ الاختزال في التراث الفلسفي كانت طريقة مغلوطة. فليس المطلوب من الاختزال أن يعثر على محمول يعين نوعاً طبيعياً في إطار الفيزياء، بحيث يكون هذا المحمول مساوياً في ما صدقه لمحمول علمٍ معيّن؛ بل المطلوب منه أن يفسر الإواليات الفيزيائية التي بمقتضاها تكون الأحداث مؤكدة ومتناغمة مع قوانين العلوم الخاصة (أنظر فودور (1975 :19)). وليس هناك، في نظره، سببٌ منطقي أو إبستملوجي يقضي بأن النجاح في المشروع الثاني يتطلب نجاحاً مسبقاً في تحقيق المشروع الأول. بل إننا حينما أثبتنا أن الآواليات الفيزيائية التي تكون الأحداث بمقتضاها منسجمة مع قوانين علم معين إواليات فيزيائية غير متجانسة فإن الشقة تزداد بين المشروعين إلى غير رجعة.

إذا قبلنا هذه الصيغة الفودورية في الاستدلال على فساد النزعة الاجتزالية سنخلص إلى الإقرار باستقلال محمولات العلوم الخاصة وقوانينها عن محمولات الفيزياء وقوانينها عن محمولات الفيزياء . وإذا استقر رأينا على هذا سنكون مضطرين إلى إعادة النظر في طرح إسكال الفيزيائي للفكر . فالسؤال التالي " هل يمكن رد الأنشطة التي يقوم بها الذهن إلى الخصائص الفيزيائية

للـدماغ؟" الـذي طرحنـاه في مطلـع هـذا الفصـل، يغـدو سـؤالاً غـير مشروع بمجـرد مـا تقبـل اسـتدلال فـودور القـاضي باسـتقلال علـم الـنفس (الـذهن) عـن الفيزيـاء (الـدماغ). إلا يـؤدي بنـا الاسـتدلال الفـودوري إلى الإقـرار مـن جديـد بالتعـدد الأنطولـوجي؟ كيـف يمكننـا الاحتفـاظ بالسـؤال الـذي انطلقنـا منـه، والقـول باسـتقلال علـم الـنفس، والانخـراط في فيزيائيـة الحـدث دون الإذعـان لأطروحـة التعـدد الأنطولـوجي؟ تلكـم أسـئلة سـنحاول الإجابـة عنهـا في الفصل اللاحق.

هوامش الفصل الأول:

1- نقصد هنا بالتقليد الفلسفي القاري التقليد الذي ينظر إلى المعرفة من خلال "تكونها" ويهتم بتأثير السياق الثقافي والتاريخي على "التكون الاجتماعي" للمعرفة العلمية. ويتوّر هذا التقليد الحقيقة بأنها ملائمة للتاريخ والقوة السياسية... الخ، واهتمامه بالعلم يتم عبر تأويل شروطه التاريخيةمن قلب مجتمع بشري.

ويتعارض هذا التقليد مع التقليد الفلسفي التحليلي (قبل أن ينجرف طبعاً نحو النسبية بفعل أعمل طوماس كون (1962) وبول فايرابند (1975) وغيرهما، الذي يرى في العلم المشروع البشري الحقيقي الناجح الذي يحقق الرغبة الأفلاطونية - الأرسطية - الكلاسيكية المتعلقة بالمعرفة الكاملة (Theoria). ويثق هذا التقليد ثقة مطلقة بالعقل الذي تسنده المناهج التجريبية. وبإمكان العقل المحدد على هذا النحو أن يصل إلى الحقيقة الموضوعية الكامنة وراء التاريخ والثقافة والقيم والذاتية والسلطة. (أنظر في هذا الشأن ب. هيلين (1991 :214-213)). ويمكن الوقوف على بعض مظاهر اختلاف مزاج التقليدين بالرجوع إلى اللقاء الذي جمع الفلاسفة التحليليين بزملائهم القاريين (أنظر Collectif 1962).

2- يذهب فيجنشتاين في أماكن متعددة من الرسالة إلى شرح هذا الموقف. يقول مثلاً في الفقرة (9.111): «ليست الفلسلفة علماً من علوم الطبيعة». ويضيف في الفقرة (4.112): «هدف الفلسفة إيضاح منطق الفكر. فالفسفة نشاط وليست مذهباً. إنها ترمي أساساً إلى تقديم الإيضاحات». يقول أيضاً في الفقرة ما قبل الأخيرة من الرسالة: «سيكون المنهج القويم للفلسفة هو التالي: لا تقل إلا ما يمكن أن يقال. وما يمكن أن يقال هو: قضايا علوم الطبيعة - أي شيء لا علاقة له بالفلسفة - وكلما أراد أحد أن يقول شيئاً ميتافيزيقياً، بَيِّنْ له أنه لم يسند معنى إلى بعض الدلائل في قضاياه...» (فقرة 6:53).

3- تحلق منذ بداية العشرينات، عدد من الفلاسفة والرياضيين وعلماء الطبيعة حول موريتس شليك بفيينا، وكونوا جماعة أطلقوا عليها اسم حلقة فيينا. وقد قدموا بياناً يرجع تاريخه إلى سنة (1929) معنوناً بـ "التصور العلمي للعالم - حلقة فيينا" حددوا فيه رؤاهم المشتركة، وصنفوا أنفسهم فيه ضمن التقليد الأنواري، وربطوا أنفسهم بفلاسفة كأوغست كونت وميل، وبنظار العلوم كماخ ودوهيم وبولتسمن وإينشتين، وبمناطقة كلايْبْنِتْز وفريجة وراسل ووايتهيد وفتجنشتاين. وانحازوا بصفة عامة إلى المفكرين الوضعيين أمثال هيوم وفيورباخ وماركس ومانجر.

واقترنت أفكارهم على نحو وثيق برؤى فتجنشتاين. ولعى الرغم من أن هذا الأخير لم ينتمِ أبداً إلى الحلقة فإن أفكاره لعبت دوراً كبيراً، إلى جانب دور راسل، في تشكيل أطروحات الحلقة. وكانت أفكاره تصل إلى أعضاء الحلقة عن طريق شليك وويسمن. أنظر بوكارت (1984 :33).

4- نقلاً عن ويدبيرك (1984 :248).

5- لقد كان كارنب وزملاؤه يرفضون النزعة الثنوية التي كانت متحكمة في الجامعات الألمانية والقاضية بالفصل بين "علوم الذهن" و "علوم الطبيعة". أنظر ب. جاكوب (123: 1980).

6- أنظر في هذا الصدد ويدبيرك (1984 :218 – 217).

7- بوكارت (1984 :53 – 52).

8- تعني السلوكية، في الواقع، معنيين: فهي برنامج للبحث، ونظرية أو أسرة من النظريات الفلسفية. فأما البرنامج فيقضي بأن عالم النفس الذي يصف الحيوانات والناس ينبغي ألا يتجاوز في وصفه سلوك هذه الكائنات الجسدي. وأما النظرية فترى أنه ليس ثمة، بعد السلوك، شيء يمكن لعالم النفس أن يصفه. والنزعة السلوكية، سواء أكانت برنامجاً أم نظرية، لها صلة وثقى بالرؤى المادية والميكانيكية إلى العالم التي يمكن أن نصعد بها في التاريخ إلى النزعة الذرية عند قدماء الإغريق. وتعد النظرية التجريبية المبنية على الارتكاسات المشروطة (conditioned reflexes) التي بلورها العالمان الروسيان بافلوف وبيشتريف في بداية هذا القرن نموذجاً للنظرية السلوكية المعاصرة. وقد طور العالم الأمريكي واطسون هذه النظرية وشذبها. فعلم النفس عنده هو ذلكم القسم من العلم الطبيعي الذي يدرس السلوك البشري، أفعالاً وأقوالاً، سواء أكانت متعلمة أم غير متعلمة. وليس لدى السلوكي، في نظر واطسون، ما يقوله عن الشعور. يمكن أن نقول إن هذه الصيغة السلوكية تنفي وجود الشعور. أما الصيغة الأخرى التي تعرف بالسلوكية تنفي وجود الشعور. أما الصيغة الأخرى التي تعرف بالسلوكية المنطقية والتي راجت في الثلاثينات من هذا القرن فلا تنفي وجود شيء كالشعور بل ترى أن الأقوال في علم النفس (أي الأقوال التي تتصل بالشعور) يمكن أن تترجم إلى أقوال فيزيائية. وتبقى دلالة هذه الدعوى متوقفة على ما يطلب من الترجمة. غير أنه ليس من السهل دائماً إقامة خط فاصل بين السلوكية كسلوكية واطسون مثلاً. فكلما كان منهج الترجمة فعالاً وناجحاً كلما ضاقت الشقة بين السلوكية المنطقية

والسلوكية التي تنكر وجود الشعور. أنظر ويدبيرك (1984 :33 - 32)، وترتبط السلوكية المنطقية بأعمال كل من رايل وفتجنشتاين وتلامذتـه كـ: مـالكولم وغـيره. أنظـر في هـذا الشأن رورتي (1979 :135 - 117) وجاكوب (1992 :325 - 322).

9- سنشرح موقف بوتنم في الفصل الثاني بشيء من التفصيل.

10- لقد ارتبط هذا التصور الجديد للعلاقـة القائمـة بـين الإنسـان والآلـة باكتشـاف منطقـي محض. ففي سنة (1936)، حينما كان المنطق الرياضي في أوجه، تخيـل العـالم الريـاضي والمنطقي الإنجليزي أ. تيورينغ (A. Turing) جهازاً مادياً، اشـتهر منـذ ذلكـم الوقـت باسم "آلة تيورينغ"، وبرهن على أن هذه الآلة ستكون قادرة، مبدئياً، ليس على إنجـاز بعض أنواع معالجة المعلومات فقط، كالحسـابات مـثلاً، بـل عـلى إنجـاز كـل معالجـة للمعلومات يكون باستطاعة أي جهاز مادي نهائي آخر، بما في ذلك الـدماغ الـبشري، أن ينجزها أيضاً. وقد عبّد اكتشاف تيورينغ هذا الطريق أمـام المحـاولات التـي سـعت في فهم الكيفية التي تستطيع بها المادة أن تفكر. غير أن الشروع في تحسس آثار اكتشاف تيورينع عـلى علـم الـنفس تطلـب انتظـار مـا يقـارب العشريـن سـنة، أي لم يشرع في استثمار أفكار تيورينغ إلا بعد ظهور جيل من الباحثين كـ: تشومسكي وميلر وسـيمون ونيويل... إلخ (أنظر في هذا الشأن سبيربر (1992 :400)). وللوقوف على الكيفية التي تشتغل بها لآلة تيورينغ يمكن الرجوع إلى العرض المبسط (غـير التقنـي) الـذي قدمـه أندلر (1992 :30-22).

الفصل الثاني

علم النفس المعرفي
والموقف الوظيفي

تقديم

تساءلنا في نهاية الفصل السابق عن إمكان الاحتفاظ بالسؤال المتصل بالأساس الفيزيائي للفكر والإقرار، في الوقت ذاته، باستقلال علم النفس من جهة أولى، والانخراط في الدفاع غن فيزيائية الحدث من جهة ثانية، دون الإذعان لأطروحة التعدد الأنطلوجي من جهة ثالثة.

إن أهمية هذا الإشكال آتية، في المقام الأول من أن السؤال المتصل بالأساس الفيزيائي للفكر لا ينسجم، ظاهرياً على الأقل، إلا مع القول بفيزيائية متطرفة: كفيزيائية النمط مثلاً. ثم إنه يتعارض، غلى هذا الحد أو ذاك، مع الإقرار باستقلال على النفس ومع الإقرار بأطروحة التعدد الأتطلوجي. أما فيزيائية الحدث التي دافع عنها فودور فتظل ضعيفة لأنها لا تقدم سنداً يذكر يسمح باختزال خصائص الفكر إلى الفيزياء، لأنها تكتفي بالقول: إن كل الأحداث التي تدرسها العلوم أحداث فيزيائية؛ ولا تتعدى هذا الزعم إلى أي صيغة من صيغ اختزال محمولات العلوم الخاصة وقوانينها إلى محمولات الفيزياء وقوانينها. فنحن إذن أمام أحد أمرين:

أ. إما أن نتخلى عن السؤال المتصل بالأساس الفيزيائي للفكر لأنه، على الرغم من كونه يصدّ أطروحة التعدد الأنطلوجي، يسلب صفة الاستقلال عن علم النفس ويدفعنا إلى تبني إحدى الصيغ الاختزالية المتطرفة التي وقفنا على عمقها مع فودور.

ب. وإما أن نحكم بورود السؤال؛ وفي هذه الحالة سنضطر إلى تسويغ المعنى الذي نسنده إلى استقلال علم النفس حتى لا نذعن لأطروحة التعدد الأنطلوجي من جهة، وحتى لا نغادر

فيزيائية الحدث ونلقي بأيدينا إلى العقم الذي ينشأ عن الصيغ الاختزالية المتطرفة من جهة أخرى.

سنحاول في هذا الفصل الدفاع عن الاختيار الثاني (ب) في ضوء ما تقترحه النزعة المعرفية (Cognitivism) التي ترى أن العلاقة بين الذهن والدماغ علاقة وظيفية بالأساس.

لقد كان إشكال الروح والجسد في تصور ديكارت، أو ما نسميه اليوم بإشكال الفكر والمادة، يستلزم المثابلة بين صنفين من المفاهيم والقضايا:مفاهيم الفيزياء (بالمعنى العام) وقضاياها، ومفاهيم ما يمكن أن نسميه، دون الالتفات إلى تاريخية هذه التسمية، بعلم النفس الساذج أو العادي وقضاياه[1]. وتستند هذه المقابلة إلى التسليم بأن الإنسان يملك روحاً إلى جانب امتلاكه جسداً. والحجج التي عرضها ديكارت لإسناد الروح إلى الجسد قادته إلى إقامة خط فاصل بين مبدأين إثنين: مبدأ الإبداعية، وهو الذي يؤسس الروح؛ ومبدأ الميكانيكية، وهو الذي يؤسس الجسد. فمفاهيم على النفس الساذج تتولى رصد ما يستلزمه مبدأ الإبداعية. ومفاهيم الفيزياء تتولى رصد ما يستلزمه مبدأ الميكانيكية[2].

لقد كان هذا السمت في التفكير أساساً استندت إليه القسمة التي لا نزال نشهدها اليوم بين ما يُعرف بعلوم الطبيعة وعلوم الإنسان. وجلّ الذين يدافعون عنها يستندون، صراحة أو ضمناً، غلى النزعة الثنوية التي أرسى دعائمها ديكارت.

غير أنه، منذ ما يقرب من ثلاثين سنة أو يزيد بقليل، برزت إلى الوجود علوم وضعت نفسها في التخوم الفاصلة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان عرفت بالعلوم المعرفية. وبمجرد ما استتب لها الأمر، بدا أن القسمة الديكارتية بين مفاهيم علوم الطبيعة وقضاياها ومفاهيم علم النفس الساذج وقضاياه قسمة ضيزي أو مغرضة من الوجهة الإبستملوجية. فأصبحنا مدفوعين بقوة إلى تعويضها بقسمة ثلاثية: العلوم الطبيعية (أو الفيزياء بالمعنى العام) والعلوم المعرفية وعلم النفس الساذج. والإشكال الذي يثار بخصوص هذه القسمة يتصل، في

المقـام الأول، بمسـوغاتها، ثـم بالموضـوعات التـي تدرسـها العلـوم المعرفيـة؛ لأن التقسـيم الـثلاثي للعلـوم ينبغـي أن يوازيـه، تصـورياً عـلى الأقـل، تقسـيم ثـلاثي للأنطلوجيا.

دعنا نبدأ أولاً بتعريف هذه العلوم المعرفية. هناك، في الواقـع، صـعوبات جمة تواجه كل مسعى يرمي إلى اقتراح تعريف "جامع مانع" لهذه العلوم. فهـي، كما بين ذلك أندلر (1992 :10)، تتمنع عن التعريف أو التخصيص سـواءً أتعلـق ذلك بالموضوع الذي تدرسه أو بالافتراض الأسـاسي الـذي تصـدر عنـه أم بالتقليـد الذي أرسته في البحث. فقد عرّف "معجم بلاكويل لعلم الـنفس المعـرفي" الصـادر سنة (1990) العلوم المعرفية قائلاً: <تحيل العلوم المعرفية على الدراسة التخاصية لاكتساب المعرفـة واسـتعمالها>[3]. وعلـق أنـدلر (1992 :9) عـلى هـذا التعريـف قائلاً: <إنه خاطئ ومضلل ودائري>. وكان أندلر نفسه (1989) قد اقـترح تعريفـاً قال فيه: <إن هذه العلوم ترمي إلى وصف استعدادات الـذهن الـبشري وقدراتـه كاللغة والإدراك والتنسيق الحـركي والتخطـيط... الـخ وتفسـيرها ومحاكاتهـا عنـد الاقتضاء>[4]. وبعد ذلك بسنوات قليلة نجد أندلر (1992 :9) يعلق عـلى تعريفـه قائلاً: <إنه تعريف يقول كل شيء من جانب ويترك كل شيء من جانب آخر>!

لن نسبح ضد التيار ونغـامر بمحاولـة اقـتراح تعريـف لهـذه العلـوم. سـنكتفي بالإشارة إليها بالإسم ونقول: إن العلوم التي أخضعت الظواهر المعرفية للدراسة متنوعة كتنوع هذه الظـواهر. وأهـم هـذه العلـوم: العلـوم العصـبية وعلـم الـنفس الفيزيـائي والإعلاميات والذكاء الاصطناعي وعلم النفس المعرفي (أو مـا يعـرف أيضـاً بعلـم الـنفس الحاسوبي توخياً للدقـة). سـنركز هنـا عـلى المبحـث الأخـير لأنـه العلـم الأورد بالنسـبة إلى أشكالنا وسنبين مقـدار اختلافـه عـن علـم الـنفس السـاذج أو العـادي، ثـم سـنبرز

منطلقاته الأساسية لنخلص في النهاية إلى التــَّسوِيغْ المناسب للمعنى الذي نسنده إلى "استقلال علم النفس".

علم النفس الساذج وعلم النفس المعرفي

لا توجد رسـائل أو كتـب مخصصـة لشرح مجـال أو مبحـث اسـمه: علـم النفس الساذج. غير أن هذا المجال شكّل مبحثاً من مباحث فلسفة اللغة العادية، واشـتغل بـه أيضـاً بعـض فلاسـفة الـذهن في السـنوات الأخـيرة. وإذا رجعنـا إلى مختلف هذه الأبحاث سنصادف أفكاراً وتحاليل لعلم الـنفس السـاذج تضـم بـين طياتها الغث والسمين. والخلاصة التـي يمكـن أن نظفـر بهـا مـن هـذه التحاليـل تـقضي، كـما بـيّن دينيـت (1987 :65)، بـأن علـم الـنفس السـاذج يصـف الفعـل والسلوك البشريين ويفسرهما ويتكهن بهما من حيث إنهما صادران عـن التفاعـل بـين الحـالات الذهنيـة (= الاعتقـادات، الرغبـات، المقاصـد... الـخ) التـي تنسـبها الكائنات البشرية إلى بعضها بكيفية متْلئبَّة ودون عناء ظاهر. فإذا أردت مـثلاً أن أفهم سلوك امرئ من منظور هـذا العلـم، تعـين عـليّ أن أعـول عـلى مفـاهيم كالاعتقاد والرغبة والقصد... الخ وأن ألجأ إلى بعض المبادئ العامة التـي تـربط هـذه المواقـف القضـوية بمجريـات سـلوك صـاحبها. ويمكـن القـول، بكيفيـة تقريبية جداً: إن علم الـنفس السـاذج يتضـمن فكـرة تـقضي بـأن الاعتقـادات مقرونة بكيفية ملائمة برغبات معينة فإنها تقود إلى إنجـاز أفعـال ذكيـة. وقـد ذهب دينيت (1987 :68) في هذا الشأن إلى أن السمة البارزة التـي تميـز علـم النفس الساذج عن الفيزياء العادية (أي الفيزياء التي يعرفها الإنسان العـادي) وعن العلوم الفيزيائية الرسمية هي أن التفسـيرات التـي تقـترح للأفعـال التـي

تشهد على الاعتقادات والرغبات، في إطار علم النفس الساذج، لا تكتفي عادة بوصف مصدر هذه الأفعال وحده بل تسوّغ هذه الأفعال من حيث إنها عقلانية، حسب الظروف. إنها تفسيرات تمنح البواعث وتلمع، بكيفية جوهرية، إلى عقلانية الفاعل. وعلى الرغم من النواقص التي يمكن تسجيلها أو لمسها في علم النفس الساذج، يرى دينيت أن هذا العلم يمثل حساباً عقلانياً للتأويل والتكهن. وهو علم صالح ما دمنا نتصل بعضنا البعض من حيث إننا أنساق قصدية، أي من إننا كيانات يمكن التكهن بسلوكها بواسطة منهج إسناد الاعتقادات والرغبات والقدرات العقلانية. (أنظر دينيت (1987 :69)).

غير أن رهطاً آخر من الفلاسفة ينظر بعين الريبة والشك إلى التفسيرات المستندة إلى مفاهيم علم النفس الساذج وقضاياه. فليس هناك مسوغات مقنعة تجعلنا متيقنين من هذه المفاهيم المتصلة بهذا العلم الذي يغلب عليه الحدس؛ إذ لا نعرف حججاً لائحة تبين أن الاعتقاد والرغبة والقصد وما شابهها تملك نظائر في الجهاز الداخلي مسؤولة عن قدراتنا على إنجاز الأفعال الذكية. ففي نطاق فهم السلوك اللغوي، مثلاً، بيّن اللغويون، وفي مقدمتهم تشومسكي، أن الجزء الأكبر، على الأقل، من التمثيلات الداخلية الضرورية لتسبيب السلوك اللغوي لا تعرف مقابلاً في النظريات الحدسية التي يزودنا بها علم النفس الساذج. فهذه التمثيلات لا تبلغ عن طريق الاستبطان العادي. وقد سماها تشومسكي بالمعرفة الضمنية (Tacit knowledge). وهو بالمناسبة اسم مضلل، حتى في اللغة العربية، يوحي بإمكان بلوغها والحديث عنها بواسطة مفاهيم علم النفس الساذج. لكن هذا ما يقصد تشومسكي إلى نكرانه ودفعه (أنظر في هذا الشأن تشومسكي (1980 :70) و (1986 :269).

وإذا صح وجود مستوى تمثيلي لا تبلغه نظريات علم النفس الساذج فإننا سنكون أمام ثلاثة أصناف من الأنطلوجيا: صنف مادي يتمثل في

البنية الفيزيائية للدماغ، وصنف يفترض وجوده علم النفس الساذج يتمثل فيما يسمى بالاعتقادات والرغبات والمقاصد... الخ، وصنف تمثيلي ثالث لا يمكن اختزاله لا إلى الصنف المادي (بمقتضى بعض استدلالات فودور التي رأيناها سابقاً في الفصل الأول) ولا إلى الصنف الذي يفترض وجوده علم النفس الساذج (كما سنرى أدناه). ويمكن ترجمة هذه الأصناف الثلاثة إلى اللغة الإبستملوجية التالية فنقول: ثمة حالات دماغية وحالات ذهنية وحالات معرفية. ويمكن القول، بصفة عامةـ إن المنطق الذي تصدر عنه العلوم المعرفية، وفي مقدمتها علم النفس المعرفي، يفرض علينا أن ندرج بين الحالات الدماغية والحالات الذهنية حالات معرفيه تلعب دوراً تفسيرياً أو سببياً في تكوين الاعتقادات وغيرها من المواقف القضوية الأخرى دون أن تؤثر بكيفية فعلية فيها (أنظر جاكوب (1992 :320)). وهكذا تلعب معرفتي الضمنية بنحو اللغة العربية، مثلاً، دوراً سببياً أو تفسيرياً في الانتقال من تبين العلامة الإصغائية التي تثير إدراكي لمتوالية من الكلمات العربية إلى اعتقادي بأن هذه المتوالية من الكلمات جملة نحوية في اللغة العربية ذات معنى لغوي معيّن. فعندما يجد المتكلم – المستمع العربي نفسه أمام الجملتين التاليتين:

أ- قَتـَلَ زَيْدٌ نفسَه.

ب- قَتـَلَ زَيْدٌ عينْنـــه.

فإنه يستطيع أن يحكم بأن الجملة (أ) سليمة التكوين وأن الجملة (ب) سيئة التكوين. وهذا الحكم صادر عن المعرفة العادية التي يبلغها كل متكلم – مستمع عربي. لكن هناك، إلى جانب هذه المعرفة العادية، مستوى آخر من المعرفة لا يبلغ بالاستبطان العادي. وفي هذا المستوى الأخير نقول أن المتكلم – المستمع عارف بقواعد نحوه الداخلي وبالمبادئ

التي تحكم استغال هذه القواعد.... الخ لكن المتكلم - المستمع من حيث إنه كذلك، لا يمكن أن يصبح شاعراً عن طريق الاستبطان بما يعرفه تحديداً حول هذه القواعد وحول هذه المبادئ التي تحكم اشتغال هذه القواعد. لأن هذه المعرفة لا يصل إليها الشعور. فهي معرفة ضمنية تسبّب المعرفة العادية التي يبلغها المتكلم ياالاستبطان، بينما تبقى هي متوارية في الظل.

واللسانيات، من حيث إنها فرع لعلم النفس المعرفي كما يرى ذلك تشومسكي، هي العلم الذي يحاول الإمساك بهذه المعرفة الضمنية. فإذا عدنا إلى الجملتين أعلاه، نجد اللساني (أنظر على سبيل المثال الفاسي الفهري في كتابه <المعجم العربي> (1986 :113) يذهب في تفسير عدم سلامة (ب) إلى أن النحو الداخلي المتكلم - المستمع العربي لا يقرن بين استعمال كلمتي "نفس" و "عين" إلا إذا وردتا في بنيات توكيدية بحيث لا تحتلان موقع الموضوعات (arguments) وذلك مثل:

ج- الوزيرُ نفسهُ قال هذا.

د- الوزيرُ عينهُ قال هذا.

أما إذا استعملنا في تراكيب الانعكاس (reflexives) بحيث تحتلان موقع الموضوعات كما هو الشأن في (أ) و (ب) السالفتين، فإن نحو المتكلم - المستمع لن يقبل منها إلا التراكيب التي ترد فيها "نفس" وسيرفض التراكيب التي ترد فيها "عين". وقد يميز اللساني بين "نفس" التوكيدية و "نفس" الانعاكسية ويعدهما من قبيل المشترك اللفظي؛ لهما تحقق صوتي واحد ومعنيان مختلفان. ويمكن أن يواصل اللساني تخصيص هذه المعرفة الضمنية التي تكون، كما قلنا، سبباً فيما يأتي به المتكلم -

المستمع من جمل وفيما يعتقده بشأنها دون أن يستطيع الإمساك بها بنفسه من حيث إنه متكلم - مستمع.

إن ما تبينه هذه الحجة هو أن علم النفس الساذج (واللسانيات التي يمكن أن تعتمد مفاهيمه) لن يستطيع الإمساك بما يفسر السلوك اللغوي. فهذا السلوك لا يمكن رصده وتفسيره إلا بافتراض وجود مستوى معرفي يتوسط الفيزيائي للدماغ والمستوى الذهني الذي يفترض وجوده علم النفس الساذج.

وبما أننا بيّنا أن المستوى الذي يفترض وجوده علم النفس الساذج لا دور له في تفسير السلوك، سنخرجه من دائرة اهتمامنا الآن؛ وسنستعمل مصطلح "المستوى الذهني"، مرادفاً "للمستوى المعرفي"/ ولن نفرِّق منذ اللحظة بين الحالات الذهنية والحالات المعرفية. فهما مترادفان منذ اللحظة إلى إشعار آخر سيرد في الفصل الأخير[5].

النزعة المعرفية وثنائية الدماغ / الذهن

يذهب التراث التقليدي - الكلاسيكي (أنظر ما قلناه عن ديكارت سابقاً) إلى التسليم بأن الذهن والجسد يمثلان ذاتين من طبيعة مختلفة: الذهن كيان غير فيزيائي أو غير مادي، والجسد كيان فيزيائي أو مادي. إنّ المعرفيين لا يقبلون هذا التمييز، بل يرفضونه ويخاصمونه. يقول تشومسكي (1980 :5): <عندما أستعمل حدوداً مثل "ذهن" و "تمثيل ذهني"، و"حساب ذهني"، (mental computation) وما شابه هذا، فإنني أكون بصدد الحديث عن التخصيص المجرد لسمات بعض الإواليات

الفيزيائية التي ما زالت مجهولة كلياً تقريباً>. ويذهب، في مكان آخر من الكتاب نفسه (ص 31) إلى أنه <يتعيّن علينا أن ننظر إلى دراسة الملكات الذهنية كأنها دراسة للجسد – وخصوصاً الدماغ – تتم في مستوى معين من التجريد>، لترسيخ هذا التصور، التوسع في استعمال عبارة "العضو" لتنطبق أيضاً على الملكات الذهنية. يقول في هذا الشأن (1980 :39): <نستطيع أن ننظر إلى ملكة اللغة وملكة العدّ وباقي الملكات الأخرى من حيث إنها "أعضاء ذهنية" (mental organs) مماثلة للقلب أو لنسق الرءية أو لنسق التنسيق والتخطيط الحركي. فليس هناك، فيما يبدو، خط فاصل واضح بين الأعضاء الفيزيائية، أي الأنساق الإدراكيو والحركية، والملكات المعرفية التي نتحدث عنها هنا>.

وعندما يتحدث تشومسكي عن ملكة اللغة بوصفها "عضواً ذهنياً ينبهنا إلى أنها ليست <عضواً لأننا نستطيع أن نَحدّها فيزيائياً بل لأن نموّ هذه القدرة له الخصائص العامة نفسها التي يملكها نمو [الأعضاء الفيزيائية]> (أنظر بوطا (106:1989)). ولكي يزداد هذا التصور وضوحاً ويشتد بيانه، نشير إلى التمييز الذي يقيمه تشومسكي بين بنيات الدماغ الفيزيائية وبنيات الذهن المجردة. فهو يرى أن معرفقة اللغة (أو النحو) يمكن أن تخصص مبدئياً في المستوى الملموس أو في المستوى المجرد: ففي المستوى الملموس يمكن للحالتين: الأولى (أي التي يكون عليها الذهن قبل الشروع في اكتساب اللغة) والمبلوغة (أي التي يبلغها الذهن بعد اكتساب اللغة) أن تخصصاً على نحو غير مفهومي بواسطة علوةم الدماغ في صيغة بنيات فيزيائية. وبما أننا لا نعرف الكثير عن البنية الفيزيائية للدماغ فإن اللغوي لا يمكنه، حسب تشومسكي، <أن يتحدث إلا عن القيود التي ينبغي للبنيات الفيزيائية أن تخضع لها>. وهذا ما يقوم به اللغويون في المستوى الثاني المجرد، فهم يشيّدون نظريات لسانية ذهنية ذات صيغة مفهومية (intensional idiom) لوصف الحالتين: الأولى

والمبلوغة للملكة اللغوية بحدود البنيات الذهنية المجردة. وقد عبّر تشومسكي (1986 :38-39) عن هذا التعالق القائم بين مستوى البنيات الذهنية المجرد ومستوى الإواليات الفيزيائية قائلاً: <لاحظنا أن من مهمّات علوم الدماغ تفسير الخصائص والمبادئ المكتشفة في دراسة الذهن. ويمكن القول بعبارة أدق: إن تعلق علوم الدماغ بدراسة الذهن تعلق متبادل. فنظرية الذهن تروم تحديد خصائص الحالة الأولى (حO) وكل حالة مبلوغة (ح ل) من المملكة اللغوية. أما علوم الدماغ فتنشد اكتشاف إواليات الدماغ التي تمثل التحققات الفيزيائية لهذه الحالات. فنحن إذن، أمام مشروع مشترك يصبو إلى اكتشاف التخصيص الصحيح لملكة اللغة في حالتيها، الأولى والمبلوغة، واكتشاف حقيقة الملكة اللغوية. وينحو هذا المشروع منحيين مختلفين: نظرية الذهن تروم التخصيص المجرد؛ وعلوم الدماغ تروم البحث في الإواليات)>.

يتضح جلياً مما أتينا على ذكره أن النزعة المعرفية، كما يدافع عنها تشومسكس في مختلف كتبه، وهو بالمناسبة رائدها في مجالي علم النفس المعرفي واللسانيات، لا تنحو المنحى الكلاسيكي الذي يقول بالحد الفاصل بين الذهن والدماغ أو بين الفكر والمادة؛ بل ترى إليهما من حيث إنهما شيءٌ واحد. غير أننا يجب ألا نفهم من هذا أن النزعة المعرفية تقع ضحية الأحدية المادية التي لا تنسب محمول الوجود إلا إلى الكيانات المادية. إنها، على العكس من ذلك، تجزم بوجود الحالات الذهنية وتقر بأن التفسير النفسي الفيزيائي كما تدعي الأطروحات الاختزالية المتطرفة. إنها، إذا شئتم، ترى أن العلاقة القائمة بين الذهن والدماغ هي نفسها العلاقة التي تربط الحاسوب من حيث إنه نسق لمعالجة المعلومات (أنظر في هذا الشأن تشومسكي (1982 :34) نقلاً عن بوطا (1989 :105)، وأنظر أيضاً أندلر (1992 :13). وليس هناك استعارة، اليوم، تستطيع التعبير بصدق عن النزعة المعرفية غير استعارة الحاسوب. فبمقتضاها

نستطيع التمييز بين الثنوية التي تقول بها النزعة المعرفية (هذا، إذا صح الحديث فعلاً عن ثنوية جواهر أو ماهيات أما تنوية المعرفيين فثنوية خصائص، بالمعنى الحاسوبي للكلمة؛ أي أنها لا تختلف عن الثنوية الحاسوبية التي تحيل على الحواسيب والبرامج القائمة فيها. فكما أن البرامج تقبل الوصف على نحوٍ مستقل عن الحواسيب، كذلك تقبل الحالات الذهنية الوصف على نحوٍ مستقل عن الحالات الدماغية؛ دون أن يؤدي ذلك، في الحالين معاً، إلى القول بوجود جوهرين لا يبغيان. وهذا ما كان يرمي إليه فودور (1975) حينما دافع عن فيزيائية الحدث ورفض مختلف أنماط الاختزال المتطرفة.

والقول بوجود مستوى (هو الحالات الذهنية) يتجه إلى الوصف والتفسير النفسيين هو القول المؤسس لما يعرف في العلوم المعرفية عموماً بالأطروحة الوظيفية. وتقضي هذه الأطروحة بأن الدماغ (وليس الذهن!) يملك خصائص غير فيزيائية، بمعنى من المعاني. بحيث يمكننا أن نحدد هذه الخصائص دون الإحالة علي فيزياء الدماغ أو كيميائه. يقول بوتنم (1981 :93-92)، وهو بالمناسبة رائد هذا التطور الوظيفي: <إذا بدا لكم هذا الأمر غريباً انظروا إلى الحاسوب، فإن له خصاص فيزيائية كثيرة: له وزن مثلاً، وله عدد معيّن من الموصلات... الخ وله أيضاً خصائص اقتصادية: ثمنه على سبيل المثال. وله كذلك خصائص وظيفية ككونه يملك برنامجاً معيّناً. غير أن هذا النمط الأخير من الخصائص ليس فيزيائياً؛ لأنه يقبل التنفيذ بواسطة أنساق مختلفة على نحو مستقل عن تكوينها الميتافيزيقي أو الأنطلوجي. فيمكن لذهن مفصول عن الجسد أن يكون له برنامج معين، ويمكن لدماغٍ أن يكون له البرنامج نفسه، ويمكن لآلة أن يكون لها البرنامج نفسه كذلك. فكل هذه الأطر تكون ذات تنظيم وظيفي واحد لكنها ذات تكوين فيزيائي متباين [...] والفكرة الأساسية التي يصدر عنها الوظيفي تقضي بأن النظرية "الأحدية" الأكثر كفاية في

القرن العشرين لا تنظر إلى الذهن والمادة من حيث إنهما خاصيتان تنتميان إلى مجالين مختلفين بل ترى إلى الخصائص النفسية من حيث إنها مطابقة للخصائص الوظيفية>[6].

لقد تعمدنا إيراد هذا النص الطويل نسبياً حتى يتضح الموقف الوظيفي الذي نتحدث عنه هنا ويمتاز عن باقي الوظيفيات الأخرى السوسيولوجية واللسانية البراغية... الخ. وقد بيّن فودور في مقدمة كتابه (1981) أن هذا الموقف الوظيفي يتعارض مع النزعة السلوكية لأنه ينسب دوراً تفسيرياً إلى الحالات الذهنية بينما تلجأ السلوكية إلى تنحية الحالات الذهنية وتكتفي بالزوج المشهور: منبه / استجابة. كما يتعارض هذا الموقف أيضاً مع النزعة الثنوية لأنه ينظر غلى الحالات الذهنية بوصفها حالات فيزيائية بالمعنى الوظيفي الذي يحدده بوتنم أعلاه، أي بالمعنى الذي لا يطعن في فيزيائية الحدث. ويتعارض الموقف الوظيفي أيضاً مع النزعة الاختزالية الأحدية لأنه يجزم جزماً قاطعاً بوجود مستوى تفسيري نفسي خالص.[7]

وعلى هذا النحو يتضح لنا أن القول بفيزيائية الحدث لا يتعارض البتة مع القول باستقلال علم النفس واختصاصه برصد مستوى خاص به. ويتضح لنا كذلك أن القول باستقلال علم النفس لا يؤدي ضرورة إلى القول بالتعدد الأنطلوجي المبني على الجواهر. وهذا ما تبينه بجلاء الاستعارة الحاسوبية التي لا تعد شارحة للموقف المعرفي فقط. بل مؤسِسة له وعِلة لقيامه[8]. وسنعمل في الفصل الموالي على بيان دور هذه الاستعارة في صوغ النظريات النفسية (بالمعنى العرفي) وتفصيلها.

هوامش الفصل الثاني

1- «إن علم النفس الساذج أو العادي أو الشعبي»، حسب التسميات الموجودة في أدبيات علم النفس وفلسفة الذهن، ليس له معنى قدحي. إنه يعني، باختصار، ذلكم العلم الذي يفسر السلوك انطلاقاً من مفاهيم كالاعتقادات والرغبات... الخ وسنعود بتفصيل إلى هذا أدناه.

2- تشومسكي (21:1966).

3- نقلاً عن أندلر (1992).

4- م. س.

5- يقصد بالحالات الذهنية تارة الحالات التي يفترضها علم النفس الساذج، ويُقصد بها عند من يرفض علم النفس الساذج أو يتحايل عليه، ما أطلقنا عليه الحالات المعرفية. فتشومسكي مثلاً يتحدث عن الحالات الذهنية بوصفها حالات معرفية لا كما يتحدث عنها سورل مثلاً. وسنرى هذا في الفصل الأخير عندما سنتطرق إلى موقف سورل.

6- الوظيفية مشتقة من وظيفة (Function) وتُفهم بالمعنيين: الرياضي والغائي (لذلك عدلنا عن ترجمتها بالدالة أو التابع كما يترجمها البعض) فمن الوجهة الرياضية نقول عن وظيفة (كلية) قابلة للحساب: إنها علاقة بين مجموعة من الموضوعات ومجموعة من القيم بحيث يمكن لحساب معين أن يقرن بكيفية آلية قيمة بأي موضوع، ولا يكون الموضوع نفسه مقروناً أبداً بقيمتين مختلفتين. أما من الجهة الغائية فيمكن أن ننسب خاصية وظيفية إلى جهاظ فيزيائي أو مادي ككل أو إلى جزء منه. فعندما ننسب إلى القلب وظيفة ضخ الدم فإننا نخصص دور عضو – هو القلب – في جهاز الدورة الدموية . ونشير ، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة ، إلى دور القلب الحفاظ على الجهاز العضوي حياً. وهنا لا يحيل التخصيص الوظيفي على التأليف الكيميائي أو الفيزيائي لمكونات الجهاز

ويصدق المعنيان على الحاسوب. فمن الناحية الغائية تكمن وظيفة الحاسوب في إنجاز الحسابات. لكن الحاسوب يحسب باتباعه تعاليم برنامج إعلامي. والبرنامج بدوره وظيفة بالمعنى الرياضي لأنه يسند إلى كل دخل (input) مصوغ في لغة البرمجة الملائمة خرجاً (output).

والحـديث عـن التـأليف الفيزيـائي للحاسـوب يُعـد هنـا أمـراً عبثيـاً، لأن البرنـامج المكتـوب بلغـة بيسـيك (basic) مـثلاً يمكـن أن ينفـذ بواسـطة آلات ذات خصـائص فيزيائية مختلفة. أنظر ب. جاكوب (1992 :338-337).

7- نقلاً عن أندلر (1986 :146).

8- أنظر في هذا الشأن بويد (1979).

الفصل الثالث

الاستعارة الحاسوبية
وأطروحة لغة الفكر ومسألة التعلم

تقديم

كتب فتجنشتاين (1953 :32) في معرض تهكمه على بعض رؤى القـديس أوغسطين ما نصه: <يصف أوغسطين تعلم اللغات البشرية كما لو أن الطفل حل ببلد غريب لا يفهم لغة أهله. أي كأن لهذا الطفل لغة ولا يفتقر إلا إلى لغة هذا البلد، أو كأن هذا الطفل يستطيع التفكير ولا يعوزه إلا الكلام. "ويفكر" تعني هنا شيئاً شبيهاً بـ "يحدث نفسه">.

سنحاول في هذا الفصـل أن نقـف عنـد بعـض مسـتلزمات هـذا الموقـف الأوغسطيني من خلال جملة من المواقف انتهى إليها البحـث المعـرفي في مسـألة التعلّم بصفة عامة والتعلم اللغوي بصفة خاصة.

سنبرز في البداية العلاقة القائمة بين الفكرة الأوغسـطينية والتصـور الـذي يدعو إليه المعرفيون. وسنبين أن أبعاد هذه الفكرة لن تتضـح إلا إذا أدرجناهـا في سـياق فلسـفي عـام يصـل بـين أفلاطـون وأوغسـطين وديكـارت مـن جهـة وبـين تشومسكي وفودر والمعرفيين عموماً من جهة أخرى. وسنركز بكيفيـة خاصـة عـلى أطروحة "لغة الفكر" أو ما يسمى أحياناً بلغة الـدماغ أو لغـة الـذهن (Lingua mentis)، التي اقترحها فودر (1975) لنرى ما تستلزمه بخصوص مسألة التعلـيم. وسنختم الفصل بحديث خفيـف عـن بعـض الصـعوبات التـي يواجههـا الموقـف المعرفي لفودر خاصة، تمهيداً للنقد الذي سنعرضه في الفصل الأخير.

لم يُكتب لفيتجنشتاين (الذي سنعود إليه بتفصيل في الفصل الأخير) أن يعيش ليرى ما آلت إليه فكرة أوغسطين التي لم تلق منه إلا التهكم والاستهزاء. فقد غدت الفكرة مسلمة أساسية في معظم الأبحاث التي تروم تفسير اكتساب اللغة عند الطفل. وقد لعبت الحجج التي قدمها تشومسكي ورفاقه، وخصوصاً فودر، دوراً بارزاً في تمكين هذه الفكرة وترسيخها في قلب علم النفس المعاصر ما بعد السلوكي.

وقبل التطرق إلى ما آلت إليه هذه الفكرة بشيء من التفصيل خفيف، نشير على جهة الستئناس إلى أنه في الوقت الذي بدأ تشومسكي يستلهم بعض الأفكار الأساسية من نظرية الأوتوماتا في عمله المتصل بنظرية التركيب (أنظر على سبيل المثال تشومسكي وميلر (1968) كان بعض الباحثين الذين يشتغلون في إطار الذكاء الاصطناعي، وعلى رأسهم نيويل وسيمون وشاو، قد طوروا، استناداً إلى أطروحات العالم المنطقي تيورينغ والعالم الرياضي شاينون، أطروحة تقول: إن التحكم في الرموز (أو اللعب بها) هو أساس السلوك الذكي. واستدلوا على أن الحواسيب الرقمية (Digital computers) تتحكّم في الرموز.

ولما شاعت هذه الفكرة التي لا تربط الذكاء بأي أساس بيولوجي بل ترى فيه نتيجة حتمية للتحكم في الرموز، بدا أن الحواسيب تقدم النموذج النظري والمنهجي الأنسب لفهم السلوك الذكي عموماً. وبمجرد ما اقترنت فكرة التحكم في الرموز هذه بالرؤية القائلة: إن الأنساق

المعرفية أنساق لمعالجة المعلومات؛ انتهى البحث إلى اصطناع مقاربة جديدة لمعالجة المعلومات أمست، بسرعة فائقة، تُعرف بعلم النفس المعرفي أو ما يعرف كذلك بعلم النفس الحاسوبي تلافياً للبس. (أنظر في هذا الشأن طاننهاوس (1988 :13) وكذلك أندلر (1986 :131). وينهض البحث في هذا العلم على استعارات مقترضة من اصطلاحات علم الحاسوب ونظرية المعلومات والمباحث الأخرى المرتبطة بهما. وتعد الأمثلة الآتية بعضاً من هذه الاستعارات:

1- الادعاء بأن التفكير نوع من "معالجات المعلومات" والذهن صنف من أصناف "الحاسوب".

2- اقتراح أن بعض العمليات الحركية أو المعرفية تكون "مبرمجة سلفاً".

3- الاختلاف في شأن وجود "لغة دماغية" داخلية تجري بها "الحسابات".

4- اقتراح أن بعض المعلومات "مرمزة" أو "مؤشر عليها" في "مخزون الذاكرة" بواسطة "العنونة"، بينما توجد المعلومات الأخرى "مخزونة" بواسطة الصور. (أنظر المزيد من الاستعارات في بويد (1979 :360)).

فهذا العلم، إذن، ينزع بإصرار كبير إلى استغلال التماثلات أو التشابهات القائمة والممكنة بين البشر والآلات الحاسبة. وإذا كنا نجد من بين علماء النفس من يرفض تزييف الآلة للمعرفة البشرية. فإننا لا يمكن مع ذلك، كما يقول بويد، أن ننكر الدور الهام الذي لعبته الاستعارات

الحاسوبية في صوغ المواقف النظرية وتفصيلها في علم النفس المعاصر عموماً. فقد زودت هذه الاستعارات الباحثين في خصائص المعرفة البشرية بمفاهيم ناجعة كالتمثيل الداخلي والبرمجة والتخزين والبنية القالبية.. الخ. ومكنتهم من بناء نماذج صريحة قابلة للروز والتنقيح لرصد مختلف العمليات المعرفية المعقدة (أنظر تشومسكي (1987 :25). بل إن الآلة المصطلحية المستعملة في علم النفس المعرفي لا تنفك عن هذه الاستعارات؛ إذ لا يمكن البتة تعويضها بآلة مصطلحيو حرفية ملائمة. فالاستعارة في علم النفس المعرفي تعد مكونة للنظرية، كما يقول بويد، وليست شارحة لها كما يمكن أن نتوهم. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاعتماد على غير الإنسان في دراسة الإنسان ليس أمراً جديداً. فقد سبق أن اعتمد لايبنتز على الطاحونة لفهم الدماغ البشري، واعتمد فرويد على الإنساق الهدرولية، واعتمد ديكارت قبلهما، للغاية نفسها، على الأتومات الميكانيكية. يقول تشومسكي (1987 :26-25) في هذا الشأن: <لقد كان الديكارتيون شغوفين إلى حدٍ بعيد بالأتومات الميكانيكية التي كان يصنعها الحرفيون الموهوبون. لأنها كانت في نظرهم تحاكي بعض مظاهر سلوك الأجهزة العضوية الحية. فقد مثلت هذه الأتومات حافزاً أثار خيالهم العلمي. ولعبت في وقتهم دوراً شبيهاً بالدور الذي تلعبه الحواسيب في وقتنا الراهن>.

لنعد الآن إلى بيان العلاقة القائمة بين الفكرة الأوغسطينية التي أوردناها على لسان فتجنشتاين وما أتينا على ذكره بخصوص علم النفس المعرفي. تقول فكرة أوغسطين ما فحواه: عندما يولد الطفل يكون كمن حلّ ببلد غريب لا يعرف لغة أهله. أي يكون ذا لغة تختلف عن لغة البلد

الذي حلّ به. ولكي يستطيع التواصل مع أهل البلد يتعين عليه أن يكتسب لغتهم. وبعبارة أوجز نقول إن الطفل في نظر أوغسطين مزود، قبلياً، بلغة قبل أن يشرع في اكتساب اللغة الرائجة في المحيط الذي ولد فيه، أي قبل أن يشرع في اكتساب ما نسميه بـ "لغة الأم".

يرى فودر (975 :64) أن هذا الرأي الذي يذهب إليه أوغسطين رأي صائب؛ بل يرى فيه مقدمة أساسية لكل محاولة جادة ترمي إلى فهم الكيفية التي تُتَعلَّم بها اللغات الأول (أي لغات الأم). كيف ذلك؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا الوقوف، أولاً، عند ما يمكن أن نسميه بنظرية المعرفة كما يتصورها علماء النفس المعرفيون، وخصوصاً تشومسكي وفودور، ثم أن أهمية موقف أوغسطين لن تتضح إلا إذا أدرجناها في سياق فكري عام يصعد في الماضي إلى أفلاطون وينزل منه، مروراً بديكارت ولايبنتز، ليصل إلى النزعة المعرفية المعاصرة.

نظرية المعرفة و <مشكلة أفلاطون>

لن ندخل هنا في نقاش عام حول نظرية المعرفة عند أفلاطون؛ فهذا أمر لا يتسع له المقام. سنكتفي فقط بالوقوف عند نقطة أساسية، عرض لها أفلاطون في محاوره <مينون>، لها علاقة مباشرة بما نحن فيه. فمحاورة مينون، كما يعلم ذلك مؤرخو الفلسفة، كتبت في غالب الظن أثناء رياسة أفلاطون للأكاديمية. أي في المراحل التي بدأ يستقل فيها أفلاطون نسبياً عن أستاذه سقراط . ويتضح هذا جلياً عندما نقارن هذه المحاورة بـ "محاورة بروتاغوراس" التي سبقتها تاريخياً. فعلى الرغم من

كونهما تعالجان إشكالاً واحداً هو: <هل يمكن للفضيلة أن تـُلقّن>؟ نجد سقراط يكتفي في محاورة بروتاغوراس بالكشف عـن التنـاقض في كـلام بروتـاغوراس (لأن هذا الأخير كان يجيب في البداية بـنعم، ثـم بعـد ذلـك أصـبح يجيـب بــ لا عـن الأشياء نفسها) بينما نجد سقراط في محاورة مينون لا يهتم كثيراً برصد التناقضات في كلام محاوريه، وعلى الخصوص مينون؛ بل يعْمَدُ، بدل ذلك، إلى اصطناع مـنهج إيجابي في البحث والتعليم[1]. وهذا يدل عـلى أن محـاورة مينـون أقـرب إلى فكـر أفلاطون منها إلى فكر سقراط. لن نناقش هنا، بطبيعة الحـال، مـا قالـه أفلاطـون عن إمكان تلقين الفضيلة. سنركز على أحد الاستدلالات ورد في هـذه المحـاورة لـه صلة وثقى بنظرية المعرفة عند أفلاطون.

لما وصل سقراط (بطل أفلاطون في المحاورة) في حواره مع مينون إلى ربط المعرفة بالتذكر، انـتفض مينـون رافضـتً مـذهب سـقراط واعـترض عليـه بحجـة واهية استعارها من السوفسطائيين. ولكي يبين سـقراط مذهبـه الـتمس، بهدوئـه المعهود، من مينون أن ينادي عـلى عبـده، وكـان العبـد فتـى في مقتبـل العمـر لم يسبق له أن أخذ شيئاً من العلم يذكر. فلما جاء، طفق سقراط يسأله عـن بعـض المشاكل العويصة في أصول الهندسة بطريقة جعلت العبد يجيب عنهـا كلهـا. وفي هذه اللحظة التفت سقراط إلى مينون يسأله، فجرى بينهما الحوار الآتي:[2]

سقراط: مإذا يبدو لك من هذا يا مينون؟ هل يوجـد في أجوبـة هـذا الفتـى رأي واحد ليس من آرائه؟

مينون: لا، إنها كلها أراؤه.

سقراط: ومع ذلك اعترفنا قبل قليل بأنه لم يكن يعلم ذلك.

مينون: هذا صحيح.

سقراط: آراؤه إذن قائمة فيه، أليس كذلك؟

مينون: بلى.

سقراط: هل نقول إذن عن الذي يجهل شيءاً، مهما يكن هـذا الشيء، إن لـه آراءاً صادقة عن الشيء الذي يجهله؟

مينون: هذا ما يبدو.

ويستمر الحوار على هذا النحو إلى أن نصل إلى ما يلي:

سقراط: هل يملك الفتى هذه الآراء أم لا؟

مينون: يظهر، دون شك، أنه يملكها يا سقراط.

يحتمـل، كـما يقـول تشومسـكي (1987 :26)، أن تكـون هـذه التجربـة الفكرية أول تجربة أجريت في علم النفس. فسقراط، حيـنما كـان يطـرح الأسـئلة على الفتى العبد، لم يكن يقدم له معلومة عن الأجوبة. وإنما كان، بأسـئلته تلـك، يثير المصادر الداخليـة لذهنـه التـي كانـت تقـوده إلى تَعَـرُفِ حقيقـة المبرهنـات الهندسية. وحينما أقر مينون في نهاية الحوار أعلاه قائلاً: <يظهـر، دون شـك، أنـه يملكها يا سقراط>. فإنما كان يقر بـأن الفتـى العبـد، الـذي لم يسـبق لـه أن أخـذ العلم أو اتصل بمعلم، يعرف أصول الهندسة دون أي تجربة سابقة. فكيف يمكـن أن نفسر أن بإمكان العبد الفتـى أن يعـرف مـا يعـرف دون أن يكـون ذا تجربـة تزوده بهذه المعرفة؟ يشير هذا السؤال إلى ما يسـميه تشومسـكي بــ <مشـكل أفلاطون>. وقد أعاد صوغه في مقدمة كتابه (1986) على النحـو التـالي: <لمـاذا نعرف الكثير على الرغم من أن البيّنات التي في متناولنا ضئيلة جـداً>. ويعتقـد تشومسكي أن مشكل أفلاطون مشـكل علمـي عـويص يتطلـب حلّـه اكتشـاف

المبـادئ التفسـيرية التـي تشـتطيع إضـفاء المعقوليـة عـلى الظـواهر التـي تبـدو هيولانية في الظاهر. ويرى أن مشـكل تفسـير اكتسـاب الطفـل للغـة يمثـل حالـة خاصة لمشكل أفلاطون.

أفلاطون وديكارت ومشكل اكتساب اللغة

تتطلب معالجة اكتساب اللغة، في نظر تشومسكي، إقامة فرق تصوري بين مشكلين إثنين: المشكل المنطقي لاكتساب اللغة، والمشكل النفسي لاكتساب اللغة. فأما الأول فينشأ عن السؤال التالي: <كيف يكون بإمكان الطفل اكتسـاب النسـق المعقد والغني الـذي يمثـل معرفتـه باللغـة اسـتناداً إلى بيّنـاتٍ ناقصـة أو تجربـة محدودة مع لغته؟>. وغالباً ما يعبر عن هذا المشكل في الأدبيات بـ "مشكل فقـر المنبه أو ضعفه".

أما المشكل النفسي لاكتساب اللغة فيشير، على عكـس المشـكل المنطقـي، إلى مسألة المدة الحقيقية للاكتساب؛ أي <كيف يكتسب الطفل لغتـه في مراحـل خلال حقبة من الزمن بحيث تكون المراحـل السـابقة أساسـاً للاحقـة>؟. غـير أن الأدبيات التوليدية لا تتعرض للمشكل الـنفسي إلا لكونـه يقـتضي فهـماً للمشـكل المنطقي (أنظر بوطا (1989 :13)). ويظهر هذا جلياً فيما أعلنه تشومسكي نفسـه في بداية الثمانينات، حيث ذهب إلى أن نموذج اكتساب اللغـة <نمـوذج فـوري لا يلتفـت إلى دور هـذه المراحـل الوسـطى التـي توجـد بـين الحالـة الأولى والحالـة النهائية المبلوغة>. (أنظر بوطا (1989 :14)).

فالمشـكل الـذي يـؤرق تشومسـكي إذن، ألصـق بالمشـكل المنطقـي منـه بالمشكل النفسي، وهو لهـذا السـبب مـورط في شرك مشـكل أفلاطـون. وإذا كـان الحل الذي ارتضاه أفلاطـون للمشـكل لا يـروق البـاحثين اليـوم، فـإن تشومسـكي يقترح حلاً لا يبتعد كثيراً عن حل أفلاطـون؛ يقـول تشومسـكي (1987 :29-28) في هذا الشأن: <نتذكر أن أفلاطون كان يملك جواباً عن السؤال المطروح يـقضي بـأن لنا ذكريات عن وجود سابق. إننا لسنا نجبرين على قبول الاقتراح اليوم، على الأقل في هذه الحدود. بيد أننا يجب أن نعترف بكل نزاهة بأننا هنـا أمـام جـواب أكـثر كفاية وعقلانية من الأجوبة التـي قـدمت في التقاليـد الفكريـة التـي هيمنـت في القرون الأخيرة الماضية، بما في ذلك التجربة الأنجلوساكسونية التي اكتفت بدراسة النمشكل فقط. ولكي نجعل اقتراح أفلاطون مفهوماً يتعين علينا أن نوضـح الآليـة التي تجعل انتقال الذكريات ممكناً. وإذا لم نكن مجبرين على قبول فكـرة خلـود الروح بوصفها تمثـل هـذه الآليـة، فلنتبـع لايْبْنتْـزْ في اقتراحـه القـاضي بـأن فكـرة أفلاطون تسير في الاتجاه الصحيح، إلا أنهـا ينبغـي، كـما يقـول، "أن تـتخلص مـن فكرة الوجود السابق". ويمكننا أن نعيـد تأويـل فكـرة أفلاطـون المتصـلة بالتـذكر بعبارات حديثة فنقول: إنها تشير إلى إرثنا الجيني [التكويني] الذي يحـدد كوننـا نملك ذراعين ولا نملك جنـاحين، أو كوننـا نرشـد جنسـياً في سـن معينـة إذا كانـت الظروف الخارجية، كمستوى التغذية مثلاً، تسـمح لعمليـات الرشـد الداخليـة أن تتفتق...>.

إن تشومسكي، كما يتضح من هذا النص، يترجم الحل الذي اقترحه أفلاطون من حدود الميتافيزيقا إلى حدود العلم. لكنـه، وهـو يقـدم عـلى هذا، لا ينسى البتة أهمية الاستدلالات التـي بلورهـا ديكـارت دفاعـاً عـن

النظرية التمثيلية للذهن. فقد بيّن ديكارت أن التصور السكولاتي للإدراك تصور خاطئ ما دام يرى أن الإدراك مسلسل تنطبع بمقتضاه صورة الشيء في الذهن؛ فقد حلل ديكارت، في هذا الصدد، مثال الأعمى الذي يستعمل العصا قصد اللمس المتتالي لعدد من أجزاء شيء فيزيائي كالمكعب. وبيّن، من خلال هذا المثال، أن هذه السلسلة من اللمسات تسمح للأعمى ببناء صورة المكعب في ذهنه، دون أن يعني ذلك أن صورة المكعب منطبعة فيه، بمعنى أن الذهن يبني بواسطة مصادره ومبادئه البنيوية الخاصة تمثيلاً ذهنياً انطلاقاً من هذه المتوالية من المنبهات اللمسية. يقول تشومسكي (1987 :23) معلقاً على تحليل ديكارت: <ليس لدينا شك في صحة هذه المقاربة العامة. بل إن الأعمال الأخيرة في علم النفس وفي الفيزيولوجيا تستعيد هذه المقاربة. بحيث نستطيع الآن تخصيص العديد من مظاهر هذا المسلسل بما في ذلك الإواليات الفيزيائية التي يستلزمها الترميز وتمثُّل المنبهات>.

إن المنطلق التمثيلي لفكر ديكارت يعد السند الأساسي، بعد أفلاطون، للبرنامج الذي يقترحه تشومسكي في خصوص اكتساب اللغة. فاستناداً إلى هذا المنطق يرفض تشومسكي كل نزعة تعطي دوراً حاسماً أو كبيراً للمحيط في اكتساب اللغة عموماًز واستناداً إلى هذا المنطق أيضاً يرفض الاعتراف بأي بنية خاصة بالمحيط، ولا يركز إلا على القوانين الآمرة التي يفرضها الجهاز العضوي على المحيط وإليها يسند الدور الحاسم في الاكتساب، ويرى أنها قوانين آمرة ذات صلة وثقى بالنوع البشري لا تختلف باختلاف الأحقاب والأفراد والثقافات. إنه، باختصار شديد، يقلل من شأن المحيط ويعلي من شأن الاستعداد الفطري السابق على كل

احتكاك بالمحيط. يقول تشومسكي (1987 :28) في هذا الشأن: <لو أن عالماً لا ينتمي إلى الأرض اهتم، على نحوٍ عقلاني، بما يحدث في مجموعة لغوية معينة، فإنه لن يتردد في استخلاص أن المعرفة اللغوية معطاة كلها تقريباً عند الولادة>. ولا يعمل المحيط إلا على تحريك هذه المعرفة اللغوية لكي تشتغل. ويقول في مكان آخر من المقال نفسه (23-22): <هناك بالطبع علاقة بين الدخول الحسية [أي المحيط] والسلوك؛ فالطفل الذي لم يتصل بأي معطى لغوي ينتمي إلى اليابانية مثلاً، لا يمكنه أن يقوم بسلوك لغوي ياباني. فتعريض الطفل لوقائع يابانية ملائمة أمر يجعل ذهنه / دماغه يتحمل تغيراً دالاً بحيث يصل إلى استضمار معرفة اللغة اليابانية... بيد أنه ليس هناك أي رابط مباشر بين الوقائع التي تعرض لها الطفل وإنتاجه اللغوي الخاص. فمن غير المعقول، بل من فساد الرأي، محاولة التكهن بما سيقوله الطفل، حتى ولو كان هذا التكهن في حدود احتمالية، انطلاقاً من الوقائع الحسية التي أدت إلى إكسابه معرفته باليابانية... فكل محاولة ترمي إلى دراسة العلاقة بين الوقائع الحسية والسلوك الملموس مباشرة دون التعريج على الدراسة الأساسية لميزات الذهن / الدماغ والتغيرات التي تحملها تعد محاولة مآلها الفشل واللامعنى. وهذا ما يبينه بجلاء تاريخ علم النفس>.

إن تشومسكي عندما يرفض إمكان التكهن بما سينتجه الطفل انطلاقاً من الوقائع الملاحظة التي تعرض لها، فإنما يرفض أن يكون ذهن هذا الطفل صفحة بيضاء. وبالفعل، فالطفل في نظر تشومسكي، يقارب المعطيات وهو مزود بجاز لاكتساب اللغة مخصص تخصيصاً عالياً. إنه، أي الطفل، يصدر عن افتراض يقضي بأن هذه المعطيات آتية من لغة معينة،

ويبقى المشكل منحصراً لديه في تحديد أي صنف من بين اللغات البشرية الممكنة لغة مجموعته. والسؤال الذي يراه تشومسكي وارداً في هـذا الشـأن هـو: مـا هـي الفرضيات الأولية التي ينطلق منها الطفل للمارسة الاكتساب اللغـوي؟ أو بعبـارة كاغنطية: ما هي درجة خصوصية ودقة الترسيمة الفطرية (تعريـف عـام للنحـو) التي تزداد صراحة ووضوحاً وتميزاً بتدرج الطفـل في تعلـم لغتـه؟ (أنظـر في هـذا الشأن تشومسكي (1965 :46)).

أطروحة "لغة الفكر" عند فودور.

لقـد ارتـأى فـودور (1975)، في نطـاق تخصـيص جانـب مـن الترسـيمة الفطرية القائمة في ذهـن الطفـل، اللجـوء إلى افـتراض شـبيه بـافتراض أوغسـطين يذهب فيه إلى أن الطفل يملـك لغـة فكريـة قبـل أن يتصـل بـالمحيط ويشرع في اكتساب لغته الأولى (=لغة الأم).

أما الأسباب التي جعلت فودور ينحو هـذا النحـو فمقترنـة أشـد مـا يكـون الاقتران بأطروحات تشومسكي المشار إلى بعضـها أعـلاه. والسـبب الأسـاسي الكـامن وراء اقتراح فودور ويرجع إلى أن تشومسكي أثبت أن تعلم اللغة الأولى يتطلب مـن الطفل بناء أنحاء تتوافق مع نسـق الكليـات اللغويـة (= الترسـيمة الفطريـة)، كـما يتطلب منه أيضاً روْزَ هذه الأنحاء في متن الأقوال التي يصادفها في محيطه اللغـوي. وإذا كان هذا الذي ذهب إليه تشومسكي صـحيحاً، فـإن الطفـل لـكي يسـتطيع إلى ذلك سبيلاً يتعـين عليـه، في نظـر فـودور، أن يكـون مالكـاً لغـة قـادرة عـلى تمثيـل هذه الكليات وهذه الأنحاء (المتنافسة) وهذه الأقوال الملاحظـة التـي يصـادفها في

محيطه. ولا يمكن، والحالة هذه، أن تكون هذه اللغة لغة طبيعية (أي لغـة الأم)؛ لأن هذه الأخيرة، بمقتضى الافتراض، هي اللغة الأولى التي يتعلمهـا الطفـل. لـذلك يجب، في نظر فودور، أن تكون لغة التمثيـل الـداخلي مـن جـنس مغـاير لجـنس اللغة الطبيعية الأولى التي يتعلمها هذا الطفـل. هـذا، إن شـئتم، هـو الاسـتدلال المركزي الذي يلجأ إليه فـودور دفاعـاً عـن أطروحـة الفكـر (أنظـر فـودور 58: 1975).

إن هذه النتيجة التي تستلزمها أطروحات تشومسكي، على على الأقل مـن وجهة نظر رفيقه فودور، تقضي بأن المرء منـّا لا يمكنه أن يتعلم لغة (بما في ذلـك لغة الأم) إذا لم يكن مالكاً لغة أخـرى. كـما تـقضي، في مسـتوى آخـر أعمـق، بـأن بعض العمليات المعرفية ـ على الأقل، تنفـّذ بواسطة لغة (أو لغات؟) أخـرى غـير اللغة الطبيعية.

قد يتبـادر إلى ذهـن القـارئ اعـتراض عـلى هـذه النتيجـة صاغه فـودور (ص65) على النحو التالي: إذا كانت لغـة الفكـر هـي الميتالغـة التـي تصـاغ فيهـا تمثيلات الـمـَاصدَقَات التـي تحيـل عليهـا محمـولات اللغـة الموضـوع (أي اللغـة الطبيعية الأولى التي يتعلمها الطفل) فإن تعلم هذه الميتالغة ينبغـي أن يسـتلزم معرفة سابقة بميتا-ميتالغة وهكذا دواليك وهلم جراً. وهذا التسلسل غير مقبـول على كل حال.

إن الرد الذي اقترحه فـودور، لـدفع هـذا الاعـتراض يـتلخص، كـما هـو معـروف في الأدبيـات، في أن لغـة الفكـر فطريـة تـُعرفُ وتـُتـَعلّم. يقـول فودور غي هذا الشأن: <هناك، فيما أزعم، جواب مقتضب ومقنـع عـن هـذا الاعتراض، ففي نظري: لا يمكنك أن تتعلم لغـة حتـى تكـون قـد **عرفـت** لغـة أخرى. وهذا لا يعني أنك لا يمكنك أن تتعلم لغة حتى تكون قد **تعلمت** لغـة

أخرى. فالرأي الأخير يؤدي فعلاً غلى التسلسل، بينما لا يؤدي إليه الرأي الأول، على الأقل إذا نحن سلكنا طريقاً غير الطريق الذي دأب الكثيرون على سلوكه. فما يبينه هذا الاعتراض هو: إما أن الرؤى التي أصدر عنها خاطئة، وإما أن إحدى اللغات التي يعرفها المرء لم يتعلمها. ولا أجد من جهتي حرجاً في هذه المفارقة، لأن الاختيار الثاني يبدو لي معقولاً تماماً. أي أن لغة الفكر تـُعرف ولا تتعلم. وهذا يعني أنها فطرية> (1975 :65).

إن الأساس الذي تستند إليه معقولية رأي فودور لا تدعمه الفلسفة بحججها التأملية فقط بل تدعمه أيضاً النزعة الوظيفية التي يصدر عنها علم النفس المعرفي والقاضية بأن <الذهن حاسوب>. فما يدافع عنه فودور أعلاه بخصوص الذهن البشري (أي استحالة التسلسل وفطرية لغتة الفكر) مستمد في أساسه مما تذهب إليه الأبحاث الحاسوبية. فقد بينت هذه الأبحاث، حسب فودور، أن الآلات الحاسبة تستعمل على الأقل نوعين من اللغات: لغة الدخل / الخرج (Input / output language)، وهي اللغة التي تتواصل بها الألات الحاسبة مع محيطها؛ ولغة آلية (Machine-language) تشتعملها هذه الآلات لـ <تحدث بها نفسها> أو بعبارة أدق، لتجري بها حساباتها. وتوجد مصنـّفات للترجمة (Compilers) تقوم بالتواسط بين اللغتين عن طريق تشارطات مخصصّة يمثل الجانب الأيسر فيها صيغة رموز الدخل / الخرج، ويمثل جانبها الأيمن صيغة رموز الآلة. وتكون هذه التشارطات بمثابة تمثيلات للشروط الصدقية المتعلقة بصيغ بغة الدخل / الخرج. وقبول الآلة استعمال هذه اللغة يتوقف على وجود هذه التعاريف التي تقدمها التشارطات. يقول فودور، مبيناً عدم تسلسل لغات الآلات الحاسبة: <على الرغم من أن الآلة تحتاج إلى مصنـّف حيت

استعمالها لغة الدخل / الخرج فإنها لا تحتاج مرة أخرى إلى مصنـّف لاستعمال اللغة الآلية. وتختلف هذه الأخيرة عن لغة الدخل / الخرج في أن صيغتها تتطابق بكيفية مباشرة مع الحالات الفيزيائية ومع عملياتها الواردة من الوجهة الحاسوبية> (66: 1975).

أطروحة "لغة الفكر" ومسالة التعلم

إن التحليل السالف، على الرغم من اتساقه الصوري، يطرح مشاكل جذرية بخصوص طبيعة الذهن البشري بوجع عام وبخصوص مسألة التعلم على وجه الخصوص (أنظر في هذا الشأن نقاش فودور وبياجيه ضمن المؤلف الذي جمعه بياتلي - بالمريني (1979)). فإذا تأملنا ملياً مسألة التعلم في ضوء تصور فودور سنخلص إلى أن الإنسان لا يتعلم إلا مت يقبل الترجمة إلى لغة الفكر. ويستلزم هذا ألأت الأشياء كلها معطاة في البدء. وحتى يتضح رأي فودور في شأن التعلم نورد المثال التالي ونقترح عرضه ضمن الصورنة التي قدمها بوتنم (434-435:1979):

هَبْ أن طفلاً بصدد تعلم المحمول "مريض". يتعين على هذا الطفل، في نظر فودور أن يكون قادراً على تمثيل "مريض" في لغة الفكر التي يملكها. فلكي يتعلم الطفل هذا المحمول يجب عليه أن يصوغ، بكيفية لا شعورية طبعاً، جملة في لغة الفكر على النحو التالي:

أ- بالنسبة إلى كلّ "**س**"، يصدُقُ "مريض" على "**س**" إذا وإذا فقط كان "**س**" كذا وكذا. (تعني "كذا وكذا": شاحب اللون، كئيب الحالة، ضعيف الشهية... الخ).

ب-ويمكن أن نعوض "مريض" بـ "**م**"، و"كذا" بـ "**ك**" ونقترح صوغ (أ) على النحو التالي:

ت- بالنسبة إلى كلّ **س**، يصدق **م** على **س** إذا وإذا فقط كان **س** **ك**.

لا يحتاج **م** أن سظهر في لغة الفكر لأنه يشير إلى ما سيتعلمه الطفل؛ لذلكم نقول أن **م** غير مستعمل وإنما مشارٌ إليه فقط. أما **ك** فمستعمل وليس مشاراً إليه. وإذا كانت الجملة المعبر عنها في (ب) صحيحة فإن ذلك يعني أن **ك** و **م** يملكان الماصدق نفسه، وبمقتضى هذا يعني **م** ما يعنيه؛ وإلا لن تكون الجملة (ب) تخصيصاً دلالياً مضبوطاً لمعنى **م**. فنخلص إذن إلى أن **ك** مرادف لـ **م**، لذلك لا يكون **م** مفهوماً جديداً؛ لأن هناك محمولاً، هو **ك**، في لغة الفكر يرادفه. وليس **م** سوى محمول اعتباطي. والنتيجة النهائية هل أننا لا نتعلم مفهوم جديداً على الإطلاق.

إن فودور ينظر إلى عملية التعليم من حيث إنها استدلال غير برهاني يقوم على صوغ الافتراضات والتحقق منها. بمعنى أن المتعلم يبني افتراضاً حول ما سيتعلمه ثم يتحقق منه. وبمجرد ما نسلِّم بهذا التصور لا يمكننا، في نظر فودور، أن نقبل بأن ما يتعلمه الطفل لاحقاً أغنى مما يعرفه أو جديد عليه كما يوحي بذلك تصور بياجيه ومدرسته. فإذا افترضنا مثلاً، أن الطفل يبني خلال مراحل نموه متوالية من المناطق (جمع منطق) بحيث يكون المنطق السابق جزءاً فرعياً في المنطق اللاحق وقلنا إن المناطق تزداد قوة وغنىً بازدياد نمو الطفل، إذا افترضنا هذا وسلمنا بصحته، فإننا لن نستطيع تفسير انتقال الطفل من مرحلة إلى

أخرى دون أن ننسب إلى الطفل قبل انخراطه في تعلم هذه المناطق، نسقاً فطرياً أغنى بكثير مما تتصوره مدرسة جنيـف[3].

إن فودور لا يتصور حلاً لمسألة التعلم إلا إذا سلمنا بـأن الافـتراض الـذي يصوغه المتعلم ينبغي أن يحتوي فعلاً (لا قوة أو إمكانـاً كـما يـذهب بياجيـه)[4] على ما يـراهن المـتعلم عـلى تعلمـه لحصـول الـتعلم (أي لحصـول التحقـق مـن الافتراض). فلكي يتحقق المتعلم من الافتراض التالي:

س يكون **م** إذا وإذا فقط كان **س ك**

يتعين عليه أن يستعمل **ك** لكي يربط الصلة بـين تجاربـه مـن حيـث إنـه متعلم وما ينتج عنها من اعتقادات بخصـوص مَّاصَـدَق **م**. ولعـل هـذا مـا جعـل فودور يلجأ إلى الحديث عن تثبيت الاعتقاد (Fixation of belief) بدل الخديث عن التعلم. فهو لا يعتقد أن هناك نظريات للتعلم وإنما هنـاك نظريـات لتثبيـت الاعتقاد. فالطفل عندما يتعلم "مريض" مثلاً، لا يتعلم في الحقيقة إلا كلمة تنتمي إلى معجم اللغة العربية. أما محتواها فيعرفه مسبقاً بمقتضى معرفته للغة الفكـر. فهو، إن شئتم، يُثـبِّت ما يعرفه بمقتضى لغة الفكر ويقرنه بكلمة "مـريض". وإذا صح الحديث عن تراكم ما في المعرفة، فإن هذا التراكم يحصـل في معرفـة معجـم اللغة التي يصادفها الطفل في محيطه والمعلومات التي يحصـل عليهـا. أمـا اللغـة من حيث إنها نسق مخصص تخصيصاً عالياً في الذهن فأمر لا يمكـن أن يكـون إلا معطى في البدء بكيفية تامة غير منقوصة. لذلكم لا يكون النمو المعـرفي مسلسـلاً للاعتناء بل يكون مسلسلاً للتخصص التدريجي في المحيط.[5]

ولعل هذا ما دفع بعض علماء الـنفس القـريبين مـن تشومسـكي وفـودر، ونقصد هنا على الخصوص العالِم الأرجنتيني مهلر (أنظر على سبيل المثـال مهلـر (1974 :37-25))، إلى اقتراح تصـور يـقضي بـأن النمـو لا يـتم بـالتعلم بـل بعـدم التعلم (Désapprentissage) أو بالفقـدان والـخسران . ويكـون الطفـل في هـذا التصور أقدر من الراشد؛ لأنه يستطيع، على سبيل المثال، أن يتعلم بسرعة وإتقان أية لغة طبيعية ممكنة. وعندما ينمو ويغدو راشداً فإنه يفقـد تـدريجياً القـدرة على ذلك. أو بعبارة أجلى وأوضح: عندما يتعلم الطفل لغة معينـة يفقـد القـدرة على تعلم اللغات الأخرى بالقدر نفسه من السرعة والإتقان.

أسئلة الفلسفة:

يقول بعض الناس: إن الفلسفة انتهت. ويصححون هذه الـدعوى قـائلين: إن العلوم المعرفية تقدم اليوم برنامج بحث سيؤدي، تماماً كـما حصـل في مراحـل تاريخية سابقة مع الفيزيـاء والبيولوجيـا، إلى تجليـة وحـل مـا تبقـى مـن أسـئلة تقليدية في الفلسفة. إن هذه الدعوى تنطوي على تبسـيط للأمـور خطـير، عـلاوة على كونها تصدر عن موقـف يتصـمن حكـم قيمـة مـن وجهـة نظـر شيء اسـمه "الحقيقـة". ومفهـوم الحقيقـة، كـما هـو معلـوم، عـلى الأقـل في الوضـع الـراهن للمعرفة، لا يمكن الصدور عنه لمحاكمـة بـرامج البحـث العلميـة. ونشـير في هـذا الصدد، حتى لا نذهب بعيداً، إلى أن تشومسكي نفسه أعلن، والحرب طاحنة بينه وبين خصومه التكوينيين (بياجيه ومدرسته) قـائلاً: <إننـي مقتنـع بـأن افتراضـاتي خاطئة في تفاصيلها. ولا أستطيع أن أنسـب الحقيقـة إلى افـتراض مبلـور شـيئاً مـا

اقترحه أنا الآن أو يقترحع أحد غيري> (أنظر بالمريني (1979 :397)). بل إننا عندما نتأمل ملياً فيما يذهب إليه المعرفيون، وفي مقدمتهم تشومسكي وفودور، نجده دالاً بمقتضى الفلسفة، لا بمقتضى العلم، في جزء كبير منه. وإذا صح أن الحجة المعرفية تصحح أطروحة ما فليست هذه الأطروحة إلا تلكم المطوية في ثنايا "محاورة مينون" والتي يزعم البعض أنها أطروحة متجاوزة. والحال أنها ما زالت يافعة تحرك حداثتـ <نا> بصخب ميتافيزيقي عنيد.

قد يقول بعض الناس أيضاً: إنَّ الفلسفة لم تعد موجودة إلا من حيث إنها أطروحات أمّا من حيث إنها تحليل فقد انتهت وحلّ محلها العلم. وهذا الرأي بدوره ضارب في التهافت عديم الجدوى. ونورد هنا، من قلب برنامج البحث المعرفي، ما يؤكد أن مجال الفلسفة يزداد اتساعاً وانفتاحاً باطراد التقدم في البحث المعرفي. فقد بيّن فودور (1983) في النموذج الذي اقترحه للجهاز المعرفي البشري أن هذا الأخير يحوي ثلاثة أنماط من المكونات: اللواقط (Transducers) والقوالب أم ما يسمى أيضاً بأنساق الدخل (Input systems) والوحدة المركزية أو ما يسمى أيضاً بنسق تثبيت الاعتقاد أو الأنساق المركزية (أنظر في هذا الشأن فودور (1983: 104 و 41)). فأما القوالب فتعمل على دخول تكوين خروجاً للواقط أو للقوالب الأخرى. ففي مجال الرؤية مثلاً، يستقبل قالب الرؤية نسق الموجات الضوئية الذي يصطدم بشبكة العين فيحوله القالب إلى تمثيل، كأن يجعل مثلاً هذه الموجات الضوئية التي استقبلها من اللاقط الحسي تمثيلاً لوجه شخص؛ ثم يرسلها إلى الوحدة المركزية لتنطبق عليها عمليات تثبيت الاعتقاد لتصبح تمثيلاً تصورياً لوجه "هند" أو "عمرو". يتعلق الأمر هنا بقالب الإدراك الرؤيوي. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الأنساق الأخرى

كالسمع واللمس والشم والذوق واللغة (الأصوات والتركيب خاصة). فكل هذه القوالب تنقل المعلومات حول العالم الخارجي غلى الوحدة المركزية أي إلى نسق تثبيت الاعتقاد وتمكنه من إدماج هذه المعلومات ذات الصيغة المرتبطة بالجهاز العضوي في صيغ استقبالية خاصة به. ويذهب فودور إلى أن أنساق الدخل (= القوالب) تتقاسم مجموعة من الخصائص تعد مميزة للبنيات القالبية. وأول هذه الخصائص أنها ذات مجال محدد (Domain specific) بحيث يكون لكل نسق قاعدة من المعطيات خاصة به. ومجموعة من المبادئ الحاسوبية خاصة به تهجه معالجته للمعلومات. أما الخصائص الأخرى فتتمثل في سرعة إنجاز العمليات وتلقائيتها، وفي الانغلاق المعلومي (Informational encapsulation) على التأثيرات المعرفية. بحيث إن ما ينتجه القالب لا يتوقف إلا على سيل المعطيات التي يعمل عليها. فليس ثمة تفاعل أو ارتدادا نحو العمليات تقع أسفل القالب أو توازيه. قالقالب يشتغل بكيفية إجبارية وآلية وسريعة (أنظر فودور (1983: 64 وما بعدها)).

أما الوحدة المركزية أو الأنساق المركزية (نسق تثبيت الاعتقاد) فتختلف وظيفياً عن أنساق الدخل. يقول فودور (1983 :104): <تنظر الأنساق المركزية فيما تقدمه أنساق الدخل ثم تنظر فيما هو قائم في الذاكرة وبعد ذلك تستعمل هذه المعلومات لفرض قيود على حساب "الافتراضات الحسنى" حول النحو الذي يكون عليه العالم>. فالأمر هنا متصل بالوظائف المعرفية العليا التي بمقتضاها تتخذ القرارات حول ما هو صادق أو كاذب بخصوص العالم. وتمتاز هذه الأنساق بامتلاك حرية غير مشروطة لبلوغ المعطيات في الذاكرة وفي مختلف أنساق الدخل. فهي محرومة من أية بنية وليس لها أي مجال محدد وتشتغل برتابة ودون

تلقائيــة.. إنهــا باختصــار، غــير منغلقــة عــلى المعلومــات (Informationally unencapsulated)؛ وهي في النهاية أنساق غير قالبية.

نستنتج من هذا النموذج الذي يقدمه فودور للجهاز المعـرفي الـبشري أن يكون المكون العلمي للبرنامج المعرفي سيظل محصوراً في دراسة القوالب ودراسـة هندسة المجموع؛ أما دراسة الأنساق المركزية فستبقى مشبعة بالفلسفة (أنظر في هذا الشأن أندلر (1986 :159). ولا بأس هنا أن نذكر بالنبرة الحزينـة والمتشـائمة التي ختم بها فودور كتابه (1983 :129). يقول: <لنتحدث عن الأمور كمال هــي: إننا لا نملك أيـة صـورنة حاسـوبية ترشـدنا إلى الكيفيـة التـي ينبغـي أن نسـلكها، وليس لدينا أية فكرة عن الكيفية التي يمكن أن نطور بها مثل هذه الصورنة [...] فإذا سألنا أحد - كـ هيوبر دريفوس مـثلاً - لمـاذا نفـترض أن الحاسـوب الرقمـي يشكل الآلية المعقولة لمحاكاة العمليات المعرفيـة الشـاملة. فـإن جوابنـا سـيكون صمتاً مطبقاً>.

إن هذا الصمت الذي يتحـدث عنـه فـودور بنـبرة الأسى - أسى العَـالِم - تحوله الفلسفة إلى مجال خصب للبحث والتفكـير. لكنهـا، وهــي تفعـل ذلـك، لا ترمي إلى التنكيل بالعلم بـل ترمـي إلى نقـده (= بيـان حـدوده) وفـتح الـدروب الموصدة في وجهة. فالفسفة وحـدها، كـما يقـول هابرمـاس (1988 أ: 26)، تملـك <ميزة الدفع بالتأمل أبعد مما يحتاجه عادة العلماء>. سـنرى في الفصـل اللاحـق كيف يتحول صمت العلم إلى منطلق للقول الفلسفي.

هوامش الفصل الثالث:

1- أنظر أ. بربيه (1930 :95).

2- أنظر أفلاطون (1967 :352-353).

3- يوضح فودور (1979 :224) هذا الأمر بمثال آخر فيقول: هبْ أننا بصدد جهاز هضوي افتراضي يستعمل في المرحلة الأولى منطق القضايا، وهبْ أن المنطق الذي سيستعمله هذا الجهاز في المرحلة الثانية هو منطق الأسوار من الدرجة الأولى [...] معلوم أن كل مبرهنة في منطق القضايا تعد مبرهنة في منطق الأسوار من الدرجة الأولى، والعكس ليس صحيحاً. فعندما نريد أن ننتقل من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية بواسطة مسلسل التعلم، أي بواسطة مسلسل بناء الافتراضات والتحقق منها، فإن ذلك، بكل بداهة، لن يتحقق، لماذا؟ لأن تعلم منطق الأسوار يتطلب منا تعلم شروط صدق عبارات مثل: "(x) تا x". ولكي يتم هذا يتعين علينا أن نصوغ بواسطة الجهاز المفهومي الذي نملكه في المرحلة الأولى افتراضات من نوع "(x) تا x صادق إذا...". لكننا بالطبع لن نستطيع صوغ مثل هذا الافتراض بواسطة الجهاز المفهومي الذي نملكه في المرحلة الأولى>.(ترجمنا "FONCTION" بـ "تابع" ورمزنا إليها بـ "تا").

4- أنظر مناقشة بياجيه لفودور ضمن بياتيلي (1979 :227).

5- يصدر بياجيه (1970:14-13) عن موقف إبستملوجي عام يقضي بأن المعرفة صيرورة وتحول من معرفة أقل إلى حالة أكثر اكتمالاً ونجاعة. ويرى أن كل محاولة تروم دراسة المعرفة ملزمة بأخذها مأخذ الصيرورة. والحديث عن المعرفة بوصفها صيرورة يعني، من بين ما يعنيه، أن المعرفة نمو (Développement). وبما أنه ليس هناك، في أي مجال معرفي، نقطة مطلقة يبدأ معها النمو؛ لا يمكن للباحث إلا أن يتجه صوب هذه النمو ذاته ليفحصه انطلاقاً من المراحل التي تسمى مراحل التكوين. وعلى الباحث أن يحذر الوقوع في التسلسل بحثاً عما يؤسس هذه المراحل. لأن غاية البحث هي الكشف عن قوانين النمو وليس عن أصل النمو المطلق. إن بياجيه باختصار يتصور المعرفة من

حيث إنها عملية (Connaissance-processus) وليس من حيث إنها حالة (Connaissance-état).

يربط بياجيه بين النمو المعرفي للفرد من الولادة إلى سن الرشد (Ontogenèse) والنمو التاريخي للمعرفة العلمية (Phylogenèse) . ففي الحالتين معاً يعني النمو أن بنية تغدو مجموعة فرعية في بنية أكثر غنى. ويذهب بياجيه (227: 1979)، في سياق مناقشته لعرض فودور (1979 أ)، إلى أن أننا إذا طبقنا نظرية فودور على تاريخ الرياضيات سنخلص إلى أن الرياضيات لم تشهد ابتكاراً طوال هذه التاريخ لأن كل شيء فيها كان مطوياً في حالتها السالفة، أي أن الرياضيات ككل محددة سلفاً على نحو فطري. وهذا الأمر لا يقبله بياجيه لأنه يقود إلى مفارقات لا تقبل الجدل.

أما الحجة التي يعرضها بياجيه لمقارعة حجة فودور القلضية باستحالة تفسير تعلم بنية أعقد (كمنطق الأسوار من الدرجة الأولى) انطلاقاً من بنية أبسط _كمنطق القضايا) فيمكن إجمالها فيما يلي: يرى بياجيهأن البنية السابقة تفتح، بمقتضى وجودها ذاته، جملة من الإمكانات. وهذه الإمكانات هي ما يستغله الفرد في نموه والمعرفة في انبنائها. فالنمو والأنبناء هما تحقيق لهذه الإمكانات وتحويل لها إلى وقائع. وعلى الرغم من أن بياجيه يشير إلى أن <مفهوم> الإمكان أو <مجموعة الإمكانات> التي تفتحها البنية بعد نقيضة (Antinomie) تماماً كنقيضة <مجموعات كل المجموعات> التي دار حولها جدل واسع في الرياضيات في إطار ما يعرف بأزمة الأسس، فإنه يقترح، مع ذلك، النظر إلى <الإمكان> الذي تفتحه البنية من حيث إنه عملية تغتني تناسباً مع ضعف البنية أو قوتها. فالبنية الضعيفة تفتح عدداً ضئيلاً من الإمكانات، أنا البنية القوية فتفتح عدداً أوفر. ويخلص بياجيه إلى أن التصور البنائي أكثر استساغة من منافسه الفطري الذي يدافع عنه فودور (وتشومسكي). وأقرب إلى ما يحصل سواء في نمو الطفل أم في تاريخ الرياضيات.

إن فودور يرفض جملة وتفصيلاً تحايل بياجيه على حل مشكل التعلم. فالنظرية التي يصدر عنها بياجيه تأخذ مفهوم التعلم أو الاكتساب في

معناه المبتذل. والمشكل، في نظر فودور، ليس قائماً في البحث عن نظرية لتفسير الكيفية التي نتعلم بها المفاهيم بل في البحث عن نظرية لتفسير الكيفية التي يحدد بها المحيط الأجزاء التي ينبغي أن تُسْتَغَل من مجموع الإوالية المفهومية المعطاة سلفاً على نحو فطري. لذلكم نكون هنا بصدد نظرية لتثبيت الاعتقادات وليس بصدد نظرية لتعلم المفاهيم، لأن المفاهيم معطاة على نحو فطري. ما ليس معطى هو الكيفية التي تُسْتَغَل بها هذه المفاهيم وتُنْتَقَى لتتلاءم مع المحيط.

أما كلام بياجيه عن المفهوم <الإمكان> الذي تفتحه البنية لتحقيق الانتقال إلى بنية أخرى أشمل وأغنى فيعده فودور ناقصاً ويدافع عن موقف أكثر قوة ينسجم مع نموذجه القائل إن التعلم يتم ببناء الافتراضات والتحقق منها. فإذا كان ما يتعلمه المرء يتعلمه عن طريق بناء الافتراضات والتحقق منها فإن ما يتعلمه يجب أن يكون معطى أثناء بناء الافتراضات. فالذي يتعلم المحمول <مريض> يجب أن يصوغ افتراضاً يحوي من بين ما يحويه <شحوب اللون> <ضعف الشهية> ...الخ فعلاً وليس على سبيل الإمكان كما يزعم بياجيه.

أما عندما يتحدث بياجيه عن تاريخ الرياضيات بوصفه دليلاً يدعم نظريته فإنه في واقع الأمر يكون صادراً عن قراءة معينة لهذا التاريخ وهي القراءة التي تقترحها جماعة بورباكي (Bourbaki). وهذه القراءة، كما أشار إلى ذلك بياتيلي (1979 :242-241) في تعليقه على المناقشة التي دارت بين بياجيه وفودور، لا تمثل القراءة الوحيدة والممكنة. فهناك قراءات أخرى لتاريخ الرياضيات (قراءة لاكتوس (I. Lakatos) مثلاً) تنحو منحى يخالف قراءة بورباكي وتتصل بأطروحات أخرى نجدها عند كارل بوبر، وطوماس كون، وإلكانا، وبوتنم وآخرين. وهذه الأطروحات، على الرغم مما بينها من اختلاف، تدعم كما يقول بياتيلي موقف فودور القائل إن النمو المفهومي يُبنى أساساً على تثبيت الاعتقادات وعلى الاستدلال غير البرهاني وعلى بناء الافتراضات والتحقق منها. وهناك إبستملوجيون كثيرون، وليس فودور وحده، اختاروا استراتيجية في البحث تقوم على النظر إلى مخزون المفاهيم والاعتقادات والتكهنات من حيث أنه مخزون معطى في البدء بكيفية

تكوينية. ويمكن أن نقف على هذا في كثير من أعمال كارل بوبر المتأخرة التي يظهر فيها الموقف الفطري بكيفية صريحة. ويرى بياتيلي في ختام تعليقه أن فودور لا ينفي أن تصل المعرفة العلمية إلى درجات عالية من الصورنة والإتيان بالجديد. (ولا ينفي تبعاً لذلك أن يصل الطفل في نموه إلى نسق مفاهيمي غني)؛ إن ما ينفيه فودور هو أن يكون هذا النمو ناتجاً عن عملية التعلم كما تـُصَوِرُها بعض النظريات كنظرية بياجيه. فإذا كانت نظرية الأعداد مجالاً فرعياً لنظرية المجموعات وكانت هذه الأخيرة بدورها مجالاً فرعياً لنظرية المجموعات وكانت هذه الأخيرة لنظرية المقولات فإن الصفة العرضية التي تطبع تاريخ نمو هذه الاستراتيجيات الاكتشافية لا تستلزم أبداً (لا من الناحية المنطقية ولا من الناحية التجريبية) أن تكون المفاهيم المشغلة في نظرية المقولات أقوى من مفهوم العدد الصحيح أو أبعد عن الفطرية منه. ففودور يرفضأطروحة بياجيه القائلة بمفهوم <الإمكان> الذي تفتحه البنية للانتقال إلى بنية أخرى أغنى، ويدافع عن موقف فطري يقضي بأن المفاهيم متوافرة حقيقة، وليس على جهة الإمكان، قبل أن يتعرض الجهاز العضوي إلى التجربة، أي قبل أن يقع الانخراط في مسلسل النمو.

إن المثير في النقاش الذي دار بين بياجيه ومدرسته من جهة وتشومسكي ومدرسته من جهة أخرى هو التذبذب الملاحظ في مواقف التذبذب في مواقف بياجيه من الموقف الفطري، وقد رصد مهلر (1979 :496-495) هذا التذبذب في مواقف بياجيه. ففي صفحة 53 نجد بياجيه يعلن بكيفية حاسمة رفضه للموقف الفطري قائلاً: <ليس هناك أبداً بنيات معرفية قبلية أو فطرية>. ونجده بعد ذلك في الصفحة 95 يقول: <ثم إنني أتفق معه [أي تشومسكي] في أن هذا الأصل العقلاني للغة يفترض وجود نواة ثابتة ضرورية لبناء كل اللغات... لكن لماذا يبقى الاختلاف بيننا قائماً في خصوص فطرية هذه النواة الثابتة؟>. ونجده في النهاية يقول في صفحة 99: <ليس المشكل الفعلي قائماً في البتِّ في شأن هذه النواة الثابتة أو غيرها من البنيات المعرفية: هل هي فطرية أم لا؟ المشكل في رأيي هو: كيف تشكلت هذه النواة أو هذه البنيات؟ وإذا كانت فطرية يجب أن نضع

سؤالاً حول الصيغة البيولوجية لتشكل هذه الفطرية>. فهذا التذبذب الواضح في مواقف بياجيه من الأطروحة الفطرية يقابله ثبات واستماتة من جانب تشومسكي وفودور في الدفاع عنها.

إن بياجيه يغريه الطرح الفطري لكنه يخشى الانزلاق إلى البيولوجيا ويفضل البقاء في نطاق ما تقضي به بناءات الذكاء الحسي - الحركي اعتقاداً منه أن الآواليات الفطرية <غير قابلة للتفسير من الوجهة البيولوجية> . (Biologically Inexplicable) أما تشومسكي (وفودور) فلا يرى الأمور على تحو ما يراه بياجيه، بل يرى عكس ما يراه لذلك نجده ينقل الإشكال إلى البيولوجيا. فالآواليات الفطرية في نظر تشومسكي ليست، كما يقول بياجيه، <غير قابلة للتفسير من الوجهة البيولوجية>، بل <غير مفسرة من الوجهة البيولوجية> (Biologically Inexplicable) لذلك يتعين تفسيرها بيولوجياً (أنظر في هذا الخصوص تشومسكي (1980: 207).

الفصل الرابع

النزعة المعرفية والفلسفة

تقديم

أشرنا في الفصل السابق، دون تفصيل يـذكر، إلى أن فتجنشـتاين لا يوافـق أوغسطين فيما ذهب إليه بخصوص امتلاك الطفل لغة قبل اتصاله بالمحيط. ربما أننا أشرنا إلى أن هذه الفكرة تعد مقدمة مـن المقـدمات الأساسـية لعلـم الـنفس المعرفي، وبينا ذلك من خلال بعض استدلالات فودور، وجـب علينـا الآن أن نشرح موقف فتجنشتاين، أو على الأصح، ما كان سيكون عليه موقفه من البرنامج الذي يقترحه المعرفيون (لأن فتجنشتاين توفي قبل أن تتبلور الأطروحة المعرفغية. لكـن أفكاره المعروضـة في كتـاب <أبحـاث فلسـفية> عُـدت نقـداً سـابقاً للأطروحـات المعرفية قبل أن تظهر). سنركز بالنسـبة إلى فنجنشـتاين، عـلى حجتـين أساسـيتين: حجة اتباع القاعدة وحجة اللغة الخصوصية. ثم سننتقل في جزء لاحـق مـن هـذا الفصل إلى النقد الذي صوبه سورل (1984) نحو البرنامج المعرفي ككل. وهو نقـد يبين فيه سورل عدم كفاية النمذجة الحاسـوبية في دراسـة الـذهن ويقـوض فيـه بدعة أفلاطون تقضي بوجود مسـتوى معـرفي أو وظيفـي بـين الحـالات الدماغيـة والحالات الذهنية التي يفترضها علم النفس الساذج. وسننهي الفصل بنقد شـامل للنزعة الذهنية التي يدافع عنها فـودور وتشومسـكي[1] قدمـه هـيلاري بـوتنم في أحد أعماله الأخيرة (1988).

فتجنشتاين والتأويل التواصلي.

لقد لعب فتجنشاين دوراً أساسياً، بعد فريجة (G.Frege)، في الانتقال من التأويل النظري للمعرفة بحدود الموضوعات (ديكارت، كانط وفلسفة الشعور عموماً) إلى تأويلها النظري بحدود الأشياء وتم له ذلك في كتابة الموسوم بـ "الرسالة المنطقية – الفلسفية" ولعب دوراً أساسياً أو ريادياً على الأصح، في الانتقال من التأويل النظري للمعرفة بحدود حالات الأشياء (<الرسالة>) إلى تأويلها العملي بحدود الوقائع النحوية المبلوغة على نحو عمومي وتم له ذلك. في كتابة الموسوم بـ <أبحاث فلسفية>. وتعرف النقلة الأنموذجية الأولى (paradigm shift) بالانعطاف اللغوي؛ بينما تعرف الثانية بالانعطاف التداولي (وقد تجد من لا يتشدد في الألفاظ فيطلق على النقلتين معاً عبارة الانعطاف اللغوي).

إن هذه التحديدات تدخل في الإطار العام. لكننا عندما ندخل إلى التخصيص يصطدم الباحث بجملة من الصعوبات، خصوصاً في كتاب <الأبحاث>. فإذا كانت الأطروحات الواردة في الفلسفة الأولى المضمنة في <الرسالة> قد أولت عموماً في محتواها وربطت استلزاماتها مباشرة بالنقاش الدائر في نظرية العلم، فإن نصوص <الأبحاث> أي الفلسفة الأخيرة تعد متشذرة مع ذلك، أصبح مألوفاً في أدبيات تطور نظرية العلم، خلال العقود الأخيرة، تأويل انتقال فتجنشتاين من فلسفة <الرسالة> إلى فلسفة <الأبحاث> على أنه نزوع إلى التساؤل عما إذا كان ممكناً أو واجباً عد نظرية الفعل التواصلي النظرية الأساس للعلم ككل وليس للعلوم المفردة فقط. وبات راسخاً أيضاً عد هذا النزوع أمراً يستلزمه البحث في نظرية العلم سواء اتعلق هذا البحث بالجانب الرياضي – المنطقي أم بالجانب العام (اعتمدنا في هذا التأويل على بوكارت (86-85:1984)

ويمكن التماسه أيضاً عند هابرماس[2]). لن نهتم هنا برصد استلزمات فلسفة ‹الأبحاث› وانعكاساتها على العلم ونظريته ما سنقوم به ينحصر في الوقوف عند بعض معالم نظرية الفعل التواصلي اللغوي عند فتجنشتاين ليشتد بيان فكرتي "اتباع القواعد" و"اللغة الخصوصية".

الأساس التواصلي للغة

دافع فتجنشتاين في ‹الرسالة› عن وجود لغة منطقية كلية تختزل إليها كل اللغات بما في ذلك الطبيعية العادية. فهذه الأخيرة لم تكن تعبر في نظره عن منطق مختلف. كل ما في الأمر هو أن صورتها النحوية السطحية مضللة تخفي المنطق الذي تعبر عنه. فإذا تبين أن جملة ما في اللغة الطبيعية لا تقبل أن يعاد بناؤها في لغة المنطق الكلية، فإن ذلك يعني أنها خالية من المعنى. لذلك وجب إقصاؤها لأن ‹ما يخرج عن المنطق لا يكون إلا عرضاً› (فقرة 6.3 من الرسالة). وبمقتضى هذا يرى فتجنشتاين أننا «لا نستطيع أن نقول إلا ما يمكن أن يقال. وما يمكن أن يُقال هو قضايا علوم الطبيعة» (6.53 الرسالة) فقط لا غير.

سيتخلى فتجنشتاين في ‹الأبحاث› عن خرافة اللغة المنطقية الكلية العاكسة للعالم وسيتحول إلى البحث في أنحاء التواصل الجاري بواسطة اللغة العادية عن القواعد التي تتكون استناداً إليها صور الحياة (سنعود أدناه إلى مفهوم "صورة الحياة") وسيأخذ تحليله في الحسبان استعمال اللغة في السياق. وسيؤثر هذا بكيفية جذرية، على تصوره للمعنى. يقول في ‹الأبحاث› على سبيل المثال: «حيثما يوجد المعنى يكن ثمة نظام تام.

وهذا يعني أن النظام يجب أن يوجد كذلك في الجملة الاكثر إبهاماً» (فقرة 98).

إن التحليل الذي تدافع عنه <الأبحاث> يقضي، منذ البدء، بوجود صلة ثقى بين اللغة والنشاط التواصلي (أنظر الفقرة (7) من الأبحاث). وإذا كانت <الرسالة> لا تحكم بالوجود إلاّ على الجمل الإثباتية التي تقول شيئاً عن الواقع (قضايا علوم طبيعية) ألعاب لغوية أخرى لا يمكن اختزال بعضها إلى بعض. وقد شرح أورمسون (17:1962) رأي فتجنشتاين هذا قائلاً: «عندما نتحدث عن الأشياء نكون بصدد لعبة اخرى. ومن يريد اختزال إحداهما إلى الأخرى يكون كمن انطلق على رسله يتحدث عن كرة المضرب بحدود كرة القدم».

ويترتب على هذا أن فهم اللغة في نظر فتجنشتاين يستدعي مهارة التمكن من قواعد اللعب. لذلك اقتضى فهم اللغة عنده معنى عملياً أي معنى تكون اللغة والفعل فيه منتميين إلى نموذج الالعاب اللغوية. ويستلزم هذا النموذج أن المرء لا يفهم العبارات معزولاً بعضها عن بعض بل يفهمها من حيث أن بعضها أخذ برقاب بعض في إطار الألعاب اللغوية التي تنتمي إليها. وليس التمكن من قواعد اللعب اللغوي عند فتجنشتاين شيئاً آخر غير التمكن من "صورة الحياة" والمراد بصورة الحياة عنده: الإطار المرجعي الذي يتعلم فيه المرء السلوك عندما يتدرب على لغة مجموعته. لأن تعلم اللغة هو تعلم لطريقة في النظر إلى الأشياء، وهو أيضاً اكتساب لافتراضات وتمكن من ممارسات لا تنفك عنها هذه اللغة، بل منها تكتسب جمل هذه اللغة معانيها. فلا يمكن البتة، في نظر فنجشتاين أن نتخطى ممارسة صورة الحياة هذه لا بالتفسير ولا بالتسويغ.

وهكذا تغدو اللغة أمراً تحدده سيرورة التواصل الجاري في قلب جماعة يتقاسم أعضاؤها كما هائلاً من الممارسات المشتركة، ويغدو استعمال الرموز عند فتجنشتاين مقروناً كما بين ذلك هابرماس

(169:1987) بالاستجابة لتوقعات السلوك وبالإجماع التحتي الذي يحكم تحقق هذه التوقعات تكون اللغة بذلك شأناً عمومياً وليس أمراً خصوصياً. وهذا ما سيزداد بيانه أدناه.

إتباع القاعدة عند فتجنشتاين

إن الحجة الأساسية التي استند إليها المعرفيون حينما صاغوا الاستعارة القاضية بأن <الذهن حاسوب> حجة آتية من لسانيات بشومسكي ورفاقه في إطار النحو التوليدي. والفكرة الأساسية التي تقوم عليها هذه الحجة هي أن القواعد النحوية التي يتبعها الناس عندما يتكلمون مماثلة للقواعد الصورية التي يتبعها الحاسوب أثناء تنفيذ الحسابات. مإذا يقول فتجنشتاين في مسألة <اتباع القواعد>؟

يرى فتجنشتاين أن القاعدة تتكون أو تتشكل من خلال استعمال الجماعة لها. فهي مفهوم مقترن بالجماعة وليس بالفرد. يقول في هذا الشأن: «هل ما نسميه "اتباع القاعدة" شيئ يمكن أن يقوم به شخص واحد، ويقوم به مرة واحدة في العمر؟... لا يمكن أن يكون المرء قد اتبع قاعدة مرة واحدة فقط. لا يمكن أن يكون الأمر قد صدر وفهم مرة واحدة أو المحادثة أجريت مرة واحدة. إن اتباع القاعدة أو إجراء المحادثة أو إصدار الأمر أو لعب جولة للشطرنج تعد عادات (استعمالات، مؤسسات)» (فقرة 199 من الأبحاث).

ليس اتباع القاعدة عند فتجنشتاين نشاطاً ذهنياً كما هو الحال عند المعرفين، بل شأن عمومي وممارسة اجتماعية تجري في حضن الجماعة فالقواعد الفعلية أي تلك التي نتبع ليست محجوبة أو مستورة تنتظر

الاكتشاف. إنها بديهية في سلوكنا المعياري، فيما نعده استعمالاً صحيحاً لو غير صحيح للعبارات، في صيغ تسويغ تطبيقنا للعبارات وفي ردود أفعالنا على استعمالها، في الشروح التي عليها نحيل وإليها نلجأ كلما كان ذلك مستحسناً أو مطلوباً القيام به.(أنظر بيكر وهيكر (1980:699-700)).

إن اقتران القاعدة بالجماعة عند فتجنشتاين يفضي إلى أن الاتفاق الذي يحصل بين أعضائها هو الذي يسمح بظهور القاعدة التي تتبع. يقول فتجنشتاين «إن كلمتي "اتفاق" و "قاعدة" تقترنان. إنهما جارتان. فإذا أنت لقنت أحداً استعمال إحداهما فإنه سيتعلم الأخرى معها» (فقرة 224 من الأبحاث) ولما كانت القواعد تستند في تكوينها إلى الممارسات المقبولة والمتفق عليها بين أعضاء الجماعة فإننا لكي نسوّغ هذه القواعد يجب أن نحيل على هذه المقبولية وهذا الاتفاق فقط لا غير لأنه ليس هنالك عامل خارجي أو موضوعي يحكم اتباع القاعدة غير هذا القيد الذي يقضي بأن المرء يكون متبعاً القاعدة عندما ينجح نشاطه في التوافق مع ممارسة الجماعة، ولا يكون متبعاً إيّاها عندما يفشل في ذلك فاتباع القاعدة على نحو صحيح لا يعني شيئاً آخر غير التوافق مع الممارسات القائمة في حضن الجماعة.

"اللغة الخصوصية" عند فتجنشتاين

تقترن حجة اللغة الخصوصية اقتراناً وثيقاً بالحجة القاضية بعمومية اتباع القاعدة. وقد صاغها فتجنشتاين في الفقرة (258) من الأبحاث. ويمكن تلخيصها على النحو التالي: يريد منا فتجنشتاين أن نتخيل إنساناً – وليكن هذا الإنسان زيداً – يحاول أن يبدع إسماً لإحساس خاص عرض له

(ويكون هذا الإسم عاماً بحيث يمكنه الانطباق على كـل الأحاسـيس التـي تكـون من النوع نفسه). والحجة تقول أن هذا الأمر غير ممكن. أما الأسباب التي تحول دون ذلك في نظر فتجنشتاين فنورد بعضها آخذاً بعناق بعض. على النحـو التـالي: لكي يكون "س" إسماً لهذا النوع مـن الإحسـاس بالفعـل، يجـب أن تكـون هنـاك قاعدة تقضي بانطباقه عليه ، و لكي تكون هناك قاعدة بالفعل ، يجـب أن يكـون هناك سلوك يعد اتباعاً للقاعدة بكيفية صحيحة و سـلوك آخـر يعـد خرقـاً لهـا . وإذا عدنا إلى الوضـع المتخيـل أعـلاه، فـان زيـداً يمكنـه الاعتقـاد إمـا أنـه يطبـق القاعدة بكيفية صحيحة وإما يسيء تطبيقها. إلا أنه ليس هنـاك طريـق بالنسـبة إليه أو إلى أي امرىء آخر ليتأكد مما إذا كان اعتقاده صحيحاً أو لا. فكل ما يمكن لزيد أن يفعله (كأن يركز فكره بتـــروٍّ وعنايـة عـلى اللحظـة الأولى التـي سـمى أثناءها الإحساس ويحاول جاهداً أن يتذكر مـا إن كـان الإحسـاس اللاحـق شـبيهاً بالأول أولاً) لا يؤدي إلا إلى احتمالات بشأن الصحة (أو عدمها). فكل ما يمكـن أن يفعله إذن ، لن يمثل رائزاً فعليـاً للصـحة الحقيقـة؛ لأنـه لا شيء في هـذه الحالـة يمكن أن يعدّ رائزاً يبرهن على أن زيداً مصيب في اعتقاده أو غير مصيب. إنـه، إذا شئتم، يكون أسير وضع لا فرق فـيـه بين ما يدور له صحيحاً وما هو صحيح فعلاً. فامتثال القاعدة أو اتباعها يختلط، بالنسـبة إليـه، عـلى نحـوٍ تـام بالاعتقـاد أنـه يمتـثلها. وفي هـذا الصـدد يقـول فـتـجـنـشـتـاين : «اعـتـقـاد المـرء أنـه يمتثـل القاعدة أمـرٌ يختلـف عـن امتثـال القاعـدة» (فقـرة 202 في الأبحـاث). ويخلـص فـتـجـنشـتـايـن إلى الحكـم باسـتحالة اتبـاع (= امـتـثال) القاعـدة بكيفيـة خصوصية فليس هناك إذن قاعدة، وبما أنه ليس هناك قاعدة، فإن زيداً لن ينجح في أن يجعل هذا الاسم المقترح ذا معنى بالنسبة إليه[4].

إن الفشـل الـذي يلاقيـه زيـد أعـلاه راجـع إلى أن اتبـاع القاعـدة يعنـي، عند فتجنشتاين، اتباع القاعـدة نفسـها في كـل الحـالات. يقـول في هـذا الشـأن :

«إن استخدام كلمة "قاعدة" واستخدام كلمة "نفس" استخدامان مقترنان (تماماً كاقتران استخدام "قضية" باستخدام "صدق")» (فقرة 255 في الأبحاث). فلا يمكن لزيد، حسب تصوير فتجنشتاين أن يكون متيقناً مما إذا كان يتبع القاعدة إلا إذا وجد في وضع يكون فيه سلوكه معروضاً على الحكم النقدي لمستمع قادر على رصد الانحرافات عن القاعدة. لأن السلوك الذي توجهه القاعدة لا يكون معصوماً بل يكون معرضاً على الدوام للميل عن جهة الاستقامة. يقول هابرماس (1988ب:68) شارحاً فتجنشتاين : «يتطلب الحكم على السلوك الذي توجهه القاعدة وجود دورين متواقتين قابلين للتبادل: الأول يؤديه من يتبع القاعدة ويحاول أن يتجنب الميل والثاني يؤديه من يستطيع الحكم نقدياً على استقامة سلوك من يتبع القاعدة أو ميله»؟ وحاصل هذا التحليل، يقول هابرماس: «هو أن العبارة اللغوية لا يكون لها المعنى نفسه إلا بالنسبة إلى الذات التي تستطيع، بمعية ذات أخرى على الأقل، أن تتبع قاعدة تقر بصلاحيتها الذاتان معاً. لأن الذات المفردة المعزولة لن تستطيع سبيلاً إلى استخدام عبارة بالمعنى نفسه، كما أن القاعدة لا يمكن أن تتبع بكيفية خصوصية».

إن ما تسعى حجة اللغة الخصوصية في بيانه هو عدم إمكان قيام فهم خصوصي للرمز. فالفهم لا يكون ممكناً إلا بوجود مقاييس عمومية للفحص والتحقق. ومن غير المنسجم بتاتاً، في نظر فتجنشتاين، افتراض إمكان وجود تفسيرات خصوصية للمعنى (أي تفسيرات لا تشتغل على نحو عمومي). كما أن هذه الحجة، على هذا التأويل، تقضي بفساد البرنامج المعرفي وافتراضاته حول اللغة المتصلة بالفلسفة الديكارتية. فهذه الفلسفة وما تفرع عنها من نظريات، ترى أن معرفتنا بالعالم التجريبي قائمة كلها على معرفة صادرة عن مدركاتنا الذاتية التي لا يأتي عليها الشك. بمعنى أن معرفة الواقع التجريبي كلها تعثر على مسوغاتها في الكيفية التي تبدو بها الأشياء لنا على نحو ذاتي. أما حجة فتجنشتاين، إذا

صحت، فإنها تقوض هذه الاستراتيجية الكلاسيكية في البحث وتدفعنا، كما يقول بيكر وهيكر (701:1980): «إلى القيام بإعادة توجيه درامية لتصورنا للذهن والاستبطان والوعي الذاتي والذاكرة والخيال والفكر والعمل». فالاعتقاد أن الأمور الذاتية والذهنية والخصوصية معروفة لدينا أكثر من الأمور الموضوعية والمادية والعمومية اعتقاد مصدره الحجج الديكارتية الخادعة. فلا يمكن حسب هذا التصور، أن نستخدم اللغة في التعبير عما هو ذهني إلا عند التمكن المسبق من أجزاء اللغة المتصلة بما هو مادي وعمومي (أنظر بيكر وهيكر أعلاه).

وباختصار نقول: لا يمكن للمرء الفرد أن يمتثل قاعدة ويجعل فكره صالحاً في إطار لغة خصوصية لأن الفكر مبدئياً شأن عمومي.

الإطار المرجعي الساذج لنقد سورل

عندما تثار علاقة الفكر بالمادة أو ما يسمى كذلك بعلاقة الذهن بالجسد ترى الناس يهرعون إلى اتخاذ موقف يقضي أم بالأحدية وأما بالثنوية. فإذا كنا أحديين فإما أن نكون ماديين وإما أن نكون مثاليين. وإذا كنا ماديين فإما أن نكون فزيائيين وإما أن نكون سلوكيين وتستمر السلسلة. يرى سورل (1984) أن هذا السمت في التفكير عقيم لا يفضي إلى شيء يذكر. ويتساءل (ص14): «عندما نتحدث عن مشكل العلاقة بين الهضم والمعدة لا نكون أبداً محتاجين إلى الاختيار بين الأحدية والثنوية. فلماذا لا نسلك المسلك نفسه عندما نكون بصدد الحديث عن الجسد والذهن؟». إن سورل لا يريد من وراء هذا السؤال أن ينزل العلاقة بين الذهن والجسد منزلة العلاقة بين الهضم والمعدة. بل يرمي من وراء ذلك

إلى اختراق سلسلة الحلول التي تمليها علينا فلسفة الذهن الكلاسيكية فعندما ننظر، حسب سورل، إلى الحلول الحديثة للمشكل سواء أتعلق الأمر بالنزعة السلوكية أم بالنزعة الوظيفية أم بالنزعة الفيزيائية، نجدها كلها تخلص، ضمناً أو صراحةً، إلى نكران امتلاكنا حالات ذهنية شعورية وذاتية لصيقة بنا لا تقبل الاختزال. (يقصد سورل بالحالات الذهنية تلكم الحالات التي يفترض وجودها علم النفس الساذج على عكس ما رأيناه عند تشومسكي وفودور. وكنا قد نبهنا على هذا الفراق في الفصل الثاني. ويستحسن هنا الانتقال إلى قراءة "**الذيل**" الملحق بآخر الكتاب قبل متابعة الفصل).

وحينما لجأت هذه النزاعات في الحلول التي اقترحتها إلى تبني استراتيجية الإنكار فإن هذا لا يعني أن الحالات الذهنية غير موجودة فعلاً، بل يعني أن هذه الحالات تملك من الخصائص ما لا تستطيع هذه الحلول أن توفق بينها وبين التصور العملي الذي يقضي بأن العالم مكون من أشياء مادية. لذلكم لجأ أصحاب هذه الحلول، في الفلسفة وعلم النفس وفي الذكاء الاصطناعي، إلى صوغ نظريات حول الذهن أقل ما يقال عنها إنها غريبة وغير مستساغة (أنظر سورل (ص 15)).

يحصر سورل الخصائص التي تميز الحالات الذهنية في الخصائص الأربع التالية: الشعور (أو الوعي)، والقصدية فالذاتية، ثم السببية الذهنية. ففيما يخص الشعور، يرى سورل أنه عنصر مركزي بالنسبة إلى الوجود البشري. إذ من دونه يستحيل علينا البحث عن المظاهر المميزة للوجود البشري كاللغة والحب والدعابة وما شابه ذلك.

أما القصدية فيرى سورل إنها قريبة من الشعور وهي لا ترتبط بالنيات فقط بل تتعداها إلى الآراء والرغبات والآمال والمخاوف والحب والكراهية... إلخ وإلى كل أنماط الحالات الذهنية، الواعية أو اللاواعية، التي تخص العالم الخارج عن الذهن. فالإشكال الذي يُطرح بخصوص

القصدية هو: كيف يحصل أن ترتبط المادة الموجودة في جمجمتي أو تحيل على ما يوجد في الخارج؟.

أما الذاتية فتشير عنده إلى ما يجربه المرء بمفرده ولا يشاركه في ذلك أحد، كالإحساس بالألم مثلاً. وتتعارض الذاتية مع الموضوعية التي تقضي بأن الواقع يبلغه الملاحظون كلهم بكيفية موحدة.

أما الخاصية الأخيرة التي تتمثل في السببية الذهنية فتشير عند سورل إلى التأثير الذي تمارسه الأفكار والمشاعر على السلوك. فعندما أقرر رفع يدي مثلاً، فإنني أقوم برفعه. والإشكالات التي تثار بخصوص السببية الذهنية هي: كيف تستطيع الأفكار والعواطف الذهنية هي: كيف تستطيع الأفكار والعواطف الذهنية المحضة أن تؤثر في الأشياء الفيزيائية؟ هل يمكننا أن نفترض أن هذه الأفكار وهذه العواطف تنتج آثار كميائية تصيب الدماغ وباقي الجهاز العصبي؟ وإذا صح هذا، كيف يحصل ذلك؟....إلخ

إن هذه الخصائص مجتمعة هي التي تضفي التعقيد على العلاقة بين الذهن والجسد. وبما أنها في نظره خصائص موجودة ترتفع، فإن الرصد الكافي للذهن ولعلاقته بالجسد يجب أن يأخذها كلها بعين الاعتبار. وإذا حصل أن أغفلت النظرية إحداها فإن ذلك يعني، في نظره، فساد النظرية لا أقل من ذلك ولا أكثر.

إن هذا النقد الذي يصوبه سورل نحو النزاعات الحديثة في رصد العلاقة بين الذهن والجسد مبني في أساسه على مفاهيم علم النفس العادي أو الساذج. أي مبني على المفاهيم التي ترفض النزعة المعرفية (الوظيفية) الاعتماد عليها. بل إن سورل يتبنى بالإضافة إلى علم النفس الساذج، نزعة فزيائية ساذجة أيضاً ويرى أنهما متكاملان يقول في هذا الشأن «إن النزعة الذهنية الساذجة [=علم النفس الساذج] والنزعة

الفيزيائية الساذجة لا تقصي الواحدة منهما الأخرى أبداً. فما نعرفه عن إشتغال العالم يبين أنهما نزعتان صادقتان وليستا منسجمتين فقط» (ص27). إن هذا التركيب المزجي بين النزعتين يفضي بنا إلى صورة غريبة، بعض الشيء، للعلاقة القائمة بين الذهن والجسد. فالذهن والجسد، في نظر سورل، يتعاملان. أي يعمل الواحد منهما في الأخر دون أن يعني ذلك أننا أمام كيانين مختلفين لأن الظواهر الذهنية ليست إلا خصائص للدماغ. هذا ما تفضي إليه النزعة الفيزيائية الساذجة. وبما أن سورل يرى أن الظواهر الذهنية توجد وجوداً فعلياً. بحيث أن بعضها يكون شعورياً وأكثر شعورياً وأكثرها يكون قصدياً وجماعها يكون ذاتياً وأكثرها يملك وظيفة سببية تحدد الأحداث الفيزيائية التي تجري في العالم فلا مانع عنده من الإقرار بتبني ما يقضي به علم النفس الساذج أو ما يسميه بالنزعة الذهنية الساذجة (Naïve Mentalism).

سورل ضد تشومسكي

إن التركيب المزجي الذي يقيمه سورل بين النزعتين أعلاه لا تظهر أهميته بجلاء. إلا عندما نستحضر الخطورة التي يشكلها على البرنامج الذي تقترحه العلوم المعرفية عموماً وبرنامج تشومسكي بكيفية خاصة. فالفكرة الأساسية التي تختفي وراء البرنامج المعرفي (بما في ذلك لسانيات تشومسكي) هي أن هناك أسباباً نظرية قائمة وراء كل إنجاز ذهني. بمعنى أنه إذا كانت قدرتنا على تعلم اللغة، مثلاً أو تعرف الوجوه قدرة ذات معنى فإنه يجب أن تكون هنالك في مكان ما من دماغنا نظرية تشد إليها هذه القدرة فالأعمال التي ينجزها تشومسكي مثلاً في إطار النحو التوليدي تستند في نظر سورل (ص 51) إلى ما يلي: إذا كانت بعض

الخصائص مشتركة بين كل اللغات الطبيعية وكانت هذه الخصائص تولد بواسطة بعض السمات القائمة في الجماغ البشري: فإن هذا يعني أن الدماغ يحوي مجموعة من القواعد المعقدة والكاملة لنحو يدعوه تشومسكي بالنحو الكلي وهذا بالظبط ما يرفضه سورل استناداً إلى التركيب المزجي الساذج أعلاه.

يسوف سورل مثالاً من حقل الألوان ليبين موقفه الرافض لهذه الأطروحة. فقد ثبت أن الرؤية البشرية لا تدرك ما تحت الأحمر وما فوق البنفسجي. فهل يصح أن نفسر هذا الأمر بافتراض قاعدة كلية في النحو الرؤيوي تقول: «لا تشاهدوا ما تحت الأحمر وما فوق البنفسجي»؟ بالطبع: لا لأن نسقنا الرؤيوي بكل بساطة، ليس حساساً لهذين الطرفين الأقصيين في الطيف اللوني وإذا حصل أن فسرنا ذلك باتباع قاعدة من قواعد النحو الرؤيوي وهذا ممكن بطبيعة الحال! فإن ذلك لن يكون أمراً واقعاً.

والخلاصة التي ينتهي إليها سورل من هذا المثال هي أن الدماغ يفعل الأشياء وكفى بمعنى أن البنية الفزيلوجية للدماغ تولد الأنحاء الممكنة دون أن يتدخل مستوى وسيط من القواعد أو النظريات ويصدق هذا على الرؤية وعلى اللغة وعلى باقي القدرات الأخرى فلسنا في نظر سورل بحاجة إلى تعديد الأنطلوجيا إذ ليس هناك إلا الحالات الفزيوعصبية للدماغ والحالات الذهنية التي يقر بوجودها علم النفس العادي أو الساذج فقط لا غير. أما الحالات المعرفية التي يفترضها المعرفيون وعلى رأسهم تشومسكي وفودور أي الحالات التي تتم فيها حسابات لا شعورية (أو ضمنية كما يذهب تشومسكي) لا يبلغها الاستبطان العادي فليست في نظر سورل إلا بدعة فرضها أفلاطون ولا يْبْنِتْزْ وكرستها الاستعارة الحاسوبية التي تصدر عنها النزعة المعرفية المعاصرة.

وينتهي سورل من تحليلة هذا بالتهكم على الاستعارة الحاسوبية التي تحكم البرنامج المعرفي قائلاً: «هب أننا لا نعرف كيف تشتغل الساعات الدقاقة وهب أيضاً أن فهم الكيفية التي تشتغل بها هذه الساعات أمر صعب جداً إذ على الرغم من وجودها في كل مكان حولنا لا أحد يعرف صنع واحدة منها وكل المحاولات التي قيم بها في سبيل فهم اشتغالها انتهت إلى ضرورة تكسيرها. لنفترض الآن أن زمرة من الباحثين قالوا :"إننا نستطيع أن نفهم كيف تشتغل هذه الساعات عندما نصنع معادلاً وظيفياً لها يحدد الوقت مثلها" ولما صنعوا ساعة رملية قالوا:"الآن نعرف كيف تشتغل الساعة الدقاقة" [....] وإذا أخذنا هذا المثال واستبدلنا بـ "دماغ" الساعة الدقاقة و بـ "برنامج الحاسوب الرقمي" الساعة الرملية وبـ "ذكاء" ضبط الوقت فإننا نحصل بالضبط على الصورة التي يوجد عليها الوضع الآن بالنسبة إلى كل (أو جل!) ما يتصل بالذكاء الاصطناعي والعلم المعرفي» (ص56) فحتى لو افترضنا أن الحواسيب ذكية بالمعنى الذي يكون الإنسان فيه ذكياً فإن ذلك لا يلزم عنه أن أسلوب اشتغال الحواسيب مطابق لأسلوب اشتغال الذهن البشري.

"اتباع القاعدة" عند سورل

على الرغم من الاتصال الوثيق القائم بين سورل وفتجنشتاين في كثير من الأمور العامة المتصلة بعلاقة المعنى بالاستعمال هناك نقاط كثيرة يختلف فيها الفيلسوفان. ويمكن في هذا الشأن أن نشير إلى أن

فتجنشتاين على عكس سورل يرفض كل مشروع يرمي إلى إعادة البناء أو إعادة الصوغ العقلاني لشروط قيام التواصل بل يرفض حتى إمكان حصر أنماط الجمل في اللغة (أنظر في هذا الصدد الفقرة 23 من <الأبحاث> وأنظر أيضاً النقد الذي وجهه إليه سورل (1979 :VII)).

فسورل عندما يلجأ في نقده للنزعة المعرفية إلى فكرة <اتباع القواعد> فإنه لا يستعملها على النحو الذي يفهمها به فتجنشتاين إذ بمجرد ما يقبل سورل الحديث عن وجود حالات ذهنية فإنه يكون في الطرف المناقض لفكر فتجنشتاين ويكون بدوره واقعاً في شرك اللغة الخصوصية التي ينتقدها فتجنشتاين ماإذا يقصد سورل إذن باتباع القاعدة؟

يرى سورل (64:1984) أن اتباع القاعدة يعني الانقياد لمحتوى القاعدة ودلالتها وعندما يقول المعرفيون أن الإنسان يتبع القواعد والحاسوب يتبع القواعد فإنهم يخلطون بين صنفين من اتباع القواعد: صنف يستلزم الانقياد لمحتوى القاعدة ودلالتها، وصنف آخر لا يتبع في الحقيقة إلا مساطر صورية. يقول سورل: «إن المعنى الذي نقول فيه: أن الناس يتبعون القواعد.... في هذا المعنى وحده يمكن القول: أن الحواسيب لا تتبع أية قاعدة» (ص 47) فإذا كان اتباع القاعدة لدى الإنسان يعني الانقياد لمحتوى القاعدة فإن اتباع الحاسوب للقاعدة لا يستلزم هذا الانقياد أبداً أن المعرفيين لا ينكرون هذا لأنهم يتحدثون عن الاستعارة فالذهن حاسوب على جهة الاستعارة وليس على جهة الحقيقة ما رأي سورل في هذا؟.

لا يرى سورل فائدة ترجى من هذا النوع من الاستعارات في العلم إذ يمكن في نظره أن نستعمل الاستعارة في وصف أي نسق ونقول إنه يتبع القواعد كالنظام الشمسي مثلاً أو غيره لكن الإستعارة تغدو خطيرة

ومظللة عندما نخلطها بالمعنى الحرفي وهذا ما تقع فيه النزعة المعرفية (أنظر ما سنقوله أدناه بخصوص معالجة المعلومات).

عندما يربط سورل اتباع القاعدة بالانقياد لمحتوى القاعدة ودلالتها فإنه يريد أن يثبت بذلك أن الخصائص الصورية للسلوك لا تكفي للبرهنة على أن قاعدة ما قد اتبعت. فإذا أخذنا مثلاً القاعدة التي تلقنها مدارس تعليم السياقة لإيقاف السيارات نجدها تقول :حرك سيارتك باتجاه الرصيف عن طريق إدارة المقود إلى أقصى اليمين حتى تصل العجلتان الأماميتان لسيارتك إلى نفس مستوى العجلتين الخلفيتين للسيارة الموجودة أمامك ثم أدر المقود كلياً إلى اليسار فإذا اتبع أحد هذه القاعدة فإن ذلك يكون راجعاً إلى أن دلالتها تلعب دوراً سببياً في سلوكه لكن سورل حسب زعمه لا يتبع هذه القاعدة لإيقاف سيارته فهو يكتفي بمراقبة الرصيف ويحاول الاقتراب منه ما أمكنه ذلك دون أن يصطدم بالسيارتين الموجودتين أمامه وخلفه يقول في هذا الشأن: «لكن يجب ان ننتبه فقد يبدو لمن يراني من الخارج ان سلوكي في هذه الاثناء مطابق تماما لأحد يتبع القاعدة [التي تلقنها مدارس السياقة] المذكورة آنفاً. ومع ذلك لن يكون صحيحاً القول أنني أتبع تلكم القاعدة» (ص 47).

يرى سورل أن هناك خلطاً. يوازي ما سبق ذكره يتصل بفكرة <معالجة المعلومات> المحببة لدى المعرفيين. يذهب هؤلاء، في نظر سورل، إلى أن الإنسان عندما يفكر يكون بصدد معالجة المعلومات. وبما أن الحاسوب يعالج بدوره المعلومات فإن هناك معنى موحداً يشترك فيه الإنسان والآلة هو معالجة المعلومات. يرفض سورل هذا المنحى المعرفي في التفكير. ويرى أن المعالجة البشرية للمعلومات تستلزم الانخراط شعورياً أو لاشعورياً في عمليات ذهنية معينة. وبمقتضى هذا لا يرى أن الآلة تعالج المعلومات لآنها لا تملك آية عملية ذهنية إنها في نظره تسلك <كما لوْ> (As if) كانت تعالج المعلومات ولكنها لا تعالج المعلومات وعندما

يذهب المعرفيون إلى افتراض مستوى معرفي لا هو بالمستوى الفزيوعصبي للدماغ ولا هو بالمستوى الذهني (المقاصد....الخ) الذي يسلم به علم النفس الساذج أو العادي فإنهم حسب سورل يخلطون جزئياً على الآقل بين المستوى النفسي لمعالجة المعلومات وعمليات الـ <كما لو> (=المحاكية) التي تتبعها الحواسيب في معالجتها للمعلومات لتقليد ما يجري في قلب الدماغ.

بورتنم والنقد الشمولي

أشرنا عرضاً في الفصل الأول إلى أن الاستدلالات التي عرضها فودور (1975) لتفنيد النزغة الاختزالية استندت في جزء كبير منها إلى التصور الذي بلوره بوتنم منذ بداية الستينات والقاضي بأن النموذج الذي يقدمه الحاسوب.

وأشرنا كذلك إلى أن بوتنم كان قد أطلق على هذا التصور لقب «النزعة الوظيفية» أما الاختلاف المركزي الذي ظل يفصل وظيفية بوتنم عن الوظيفة التي تبلورت في معهد المساشوسيتس على يد فودور وتشومسكي هو امتناع بوتنم عن الأخذ بالأطروحة الفطرية التي دافع عنها تشومسكي وفودور واستماتته في الدفاع عن أطروحة «الذكاء العام»[5] التي ظل يرفضها تشومسكي وفودور من جهتها أيضاً (أنظر المناقشة الحادة بين الثلاثة ضمن بياتلي (1979)).

لقد كان بوتنم يعتقد حينما صاغ التصور الوظيفي أن التطورات التي حصلت في مجالي الإعلاميات والذكاء الاصطناعي قادرة على الإسهام في حل الإشكال الذي ظل يؤرق الفلاسفة قروناً طويلة والذي يمكن صوغه

في السؤال التالي: ما طبيعة حالاتنا الذهنية؟ فلما حصلت التطورات المذكورة في المجالين أعلاه بدا أن السؤال الفلسفي حول طبيعة الحالات الذهنية لا يمكن أن يعثر له على حل إلا إذا أُعيد طرحه وفق حدود أخرى تستلهم بعضاً من هذه الأفكار الجديدة التي تبلورت في استقلال عن الفلسفة. فتنامت نزعة في علم النفس تقضي بأن الدماغ شبيه بالحاسوب وإن الحالات النفسية (=الذهنية) شبيهة بالشق البرمجي القائم في هذا الحاسوب. وبما أن للحواسيب كما بنيت ذلك الأعمال الجارية في الذكاء الاصطناعي مثلاً لغة مصورنة قائمة فيها تلجأ إليها للتمثيل وتنفيذ الحساب بدا لعلماء النفس أن الدماغ أيضاً يملك لغة داخلية مثله في ذلك مثل الحاسوب. ولم يجد هؤلاء العلماء بداً من مطابقة هذه اللغة الدماغية بالتمثيلات التي يقترحها فودور وتشومسكي. فانتهى البحث إلى الصورة التي يصفها بوتنم (30:1988) على النحو التالي: «أصبح الذهن يشبه آلة رامزة. أي أنه يفكر أفكاره بواسطة اللغة الذهنية ويرمزها في اللغة الطبيعية المحلية ثم ينقلها (عن طريق لفظها بصوت عال) إلى المخاطب. ويملك هذا الأخير بطبيعة الحال آلة رامزة في رأسه تسارع إلى فك رموز "الرسالة" وتبين هذه الخطاطة أن اللغة الطبيعية ليست أساسية للفكر بل مجرد حمل لإبلاغ الفكر وتوصيله».

قد يتساءل القارئ قائلاً: ما علاقة هذه الصورة المرسومة للذهن بحل إشكال طبيعة الحالات الذهنية؟ إن العلاقة وثقى بين المسألتين لأن التسليم بصحة هذه الصور يفضي بالباحث مباشرة إلى طرح إشكال الحالات الذهنية طرحاً حاسوبياً مستقلاً عن مفاهيم علم النفس الساذج بحيث تصبح الحالات الذهنية (التي يعالجها هذا العلم من منظور الاعتقادات والرغبات...إلخ) حالات وظيفية أو معرفية للدماغ معرفة بحدود الوسائط الحاسوبية وبحدود العلاقات التي تملك دخولاً وخروجاً مخصصة بكيفية بيولوجية. وباختصار نقول: إن التسليم بهذه الصورة يقودنا إلى

تصيير علم النفس الساذج علماً مضبوطاً مبنياً على ما يقضي به ما يسميه بوتنم بالاعلاميات النظرية.

لقد دافع بوتنم بدوره عن هذه الصورة فترة طويلة من الزمن على الرغم من رفضه العنيد لأطروحتة الفطرية التي يدافع عنها أقطاب معهد المساشوسيتس. لكنه في الأخير غير رأيه في هذه الصورة والتحق برهط من الفلاسفة عرفوا بتغيير آرائهم كفتجنشتاين وكارنب....إلخ. سنعرض إذن نقداً للأطروحة الوظيفية من زاوية نظر شخص بعد أن غير رأيه إلى نفسه أولاً ثم إلى الذين انتحوا سمته وفي مقدمة هؤلاء جميعاً تلميذه القديم جري فودور وزميله القديم أيضاً نعوم تشومسكي.

اعتراضات على ذهنية المعهد

يرى بوتنم (31:1988) إن التصور الذهني الذي كرسته الوظيفية لا يمثل في نهاية المطاف إلا صورة معاصرة لنزعة في تاريخ الفكر تقضي بأن «المفاهيم كيانات (واقعية من الجهة السيكولوجية) قائمة في الذهن أو الدماغ يمكن أن نصفها بكيفية علمية». ويعتقد أن هذه النزعة خاطئة. والنقد الذي يصوبه بوتنم لا يرمي من ورائه إلى دحض النظرية الوظيفية والصيغ المختلفة التي تفرعت عنها بل يحاول من خلاله أن يبين الحاجة إلى إنشاء تصور مختلف للمشاكل المتصلة بالحالات الذهنية. وفي هذا الشأن يتخذ نقده طابعاً عاماً يسير في اتجاهين:

1. إقامة ربط بين المشاكل المتصلة بالدلالة والمشاكل المتصلة بتثبيت الاعتقاد عن طريق الإلحاح على أن الطابع الشمولي لتثبيت

الاعتقاد في العلوم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة عـزل «الـدلالات» (أو مـا يسميه الفلاسفة أيضاً ب "المحتويات" أو "المقاصد").

2. الإلحاح على أن التفكير في "الدلالات" (أو "المحتويات") على النحو الذي نفكر به في "الكيانات النظرية" - أي الموضوعات العلمية التي يمكن أن تعزل وتدرس وتلعب دوراً تفسيرياً في النظرية العلمية - أمر خاطئ.

ويخلص بوتنم في استدلاله المبني على هـاتين النقطتـين إلى نتيجـة تـقضى بعدم وجود أي مقايس لتحديد هوية الدلالة خارج الممارسة التأويلية الواقعيـة. ويمكن أن نورد هذا الاستدلال مقسماً إلى الحجج الثلاث الآتية مع الإشـارة إلى أن النزعة الذهنية لمعهد المساشوسشتش لا تسقط بواحدة منهـا بـل بـالحجج كلهـا مجتمعة:

أ-شمولية الدلالة:

لقد ارتبطت حجة شمولية الدلالة بالنقد الذي صـوبه كـواين :113-87) (1951 نحـو الوضـعية المنطقيـة. فالوضـعيون ادعـوا أن الحـدود التـي يمكـن أن نفهمها نستطيع تعريفها انطلاقاً من زمرة مـن الحـدود تـدعى حـدود الملاحظـة. ويكون التعريف، حسب هـذا التصـور، وسـيلة تـفسر بمقتضـاها دلالـة الكلـمات وتثبت. ولكن كواين بين، ضد عـلى هـذا التصـور، أن أغلـب الحـدود لا يمكـن أن تعرف، خصوصاً إذا كنا نقصد بالتعريف شيئاً مثبتاً بصفة نهائيـة أي شـيئاً يمسـك على نحو مطلق بدلالة الحد.

يرى بوتنم (32:1988) أن فودور يقبل حجة كواين هـذه لكنـه عنـدما يقبلها لا يبدو أنه يقدر خطورتها على المشروع الذي يلتزم به. فهو ملـزم بمقـتضى أطروحته الفطرية بالتسليم بوجود خزان فطري مـن التمثـيلات الدلاليـة تسـمح بتحديد كل مفاهيمنا بكيفية صريحة[6].

إن امتناع التعريف عند كواين له صلة وثقى بأطروحة أخرى مفادها أن الجمل أو الأقوال عندما تواجه رائز التجربة فإنها تواجه بوصفها متناً من الأقوال المجتمعة وليس قولاً تلو الأخر. يقول كواين (107:1951): «إن أقوالنا عن العالم الخارجي تحاكم في محكمة التجربة الحسية من حيث أنها مجتمعة ولا تحاكم قولاً قولاً أبداً». فعندما تصطدم نظرية مثلاً، بتجارب معاندة فإن المراجعة حسب كواين يمكن أن تلحق أي جزء من النظرية بل حتى الحدود التي أدرجت في النظرية بواسطة تعاريف مصوغة صوغاً صريحاً لا تكون دائماً في مأمن من المراجعة. فليس هناك إذن تعريف محصن من المراجعة[7] أي ليس هناك تعريف يمسك بكيفية مطلقة بدلالة الحد.

إن بوتنم يتوسل النقد الذي يوجهه كواين إلى الوضعية ليخلص إلى تصور يشبه التفكير في الدلالات بالتفكير في الكائنات التاريخية كالأشخاص والأمم. فبوتنم يقول عن نفسه: «آنا هيلاري بوتنم، كنت ذا شعر أشقر منفوش عندما كنت صغيراً. لم أكن أتكلم اللغة الإنكليزية، ما كنت أعرف إلا الفرنسية لم أكن أفكر في أسمي من حيث أنه (Hilary Putnam)» بل من حيث أنه "Hilaire Pout-nomm" وأصبحت الآن ذا شعر اشتعل شيباً ولم يعد منفوشاً بل أصبح مقرفاً. وأتكلم الإنجليزية بدل الفرنسية وأطلق على نفسي بنفسي "Hilary Putnam" ومع ذلك فأنا الشخص نفسه) (ص37) فهذا المثال يصدق على الدلالات أيضاً. إنها كما يقول تملك هوية عبر الزمن لكنها لا تملك ماهية وليشتد بيان هذا الأمر نقترح الانتقال إلى الحجة الثانية في استدلال بوتنم.

ب- الدلالة معيارية في جزء منها

تقضي شموليه الدلالة كما رأينا بأن روز نظرية ما ليس شيئاً يمكن القيام به بالبحث عن التعاريف الإجرائية لكل الحدود وبروز الأقوال التي تتكون منها هذه النظرية قولاً قولاً. كيف تختبر النظريات إذن؟ إن اختبار النظرية أَوْرَوْزَهَا يستدعي اللجوء إلى قرارت من الصعب الإحاطة بها. فعندما يكون العالم بصدد اختيار نظرية يكون في وضع حرج تتجاذبه اختيارت شتى: هل يستسلم إلى مقياس البساطة الذي يشترط في كل نظرية علمية أم يستسلم إلى رغبة التعقيد لكي يستجيب لمقياس آخر هو الإعلاء من القيمة التكهنية للنظرية؟ كيف يمكنه ذلك دون الخروج كلياً عن المذهب العلمي السابق؟... إلخ. إن روز النظرية باختصار يتطلب مهارة فائقة للقيام بالاختيار الأحسن بين مثل هذه القيم.

يرى فودور أن هذه المهارة داخلة في نطاق الذكاء العام أو فيما يسميه هو بالأنساق المركزية التي تتصف بأنها أنساق غير قالبية على عكس أنساق الدخل. وبين في كتابه (122:1983) أثناء مناقشته لبوتنم أن الذكاء العام لا يمكن تفسيره بحدود القوالب لأنه مفتوح على المعلومات التي تأتي من كل مكان (أنظر ما قلناه في الفصل السابق عن الأنساق المركزية).

إن بوتنم لا يختلف مع فودور فيما يذهب إليه بخصوص الذكاء العام. لكنه يخالفه الرأي كلياً عندما يعمد إلى إقامة خط فاصل بين مشكل فهم (عنصر اللغة) من حيث أنه بنية قالبية ومشكل فهم الذكاء العام الحروم من أية بنية قالبية. يقول بوتنم (38:1988): "ما أريد أن أوضحه هو أن المفاهيم المحشورة تحت خانة "الدلالة" (أو "القصدية") كالمفهومين المركزيين :"الدلالة المطابقة" والإحالة المطابقة" هي مفاهيم لا تقل تعقيداً عن المفاهيم المحشورة تحت خانة "الذكاء العام" وهذا لا يعني أننا ملزمون دائماً بالكثير من الذكاء لنقول أن حدين معينين لهما دلالة واحدة

أو إحالة واحدة فهناك حالات كثيرة لا نحتاج فيها إلى الكثير من الذكاء لحل مشكل له صورة استدلال استقرائي أو استنباطي لكن تحديد التعقيد اللصيق يعمل ما لا يتم إلاّ بوضع السؤال التالي: إلى أي حد يمكن أن تصل الصعوبة في الحالة الأكثر صعوبة؟".

إن بوتنم يشكك في قالبية فهم "عنصر اللغة" ويدرج فهم هذا العنصر ضمن الذكاء العام. ولكي يوضح هذا الأمر يورد جملة من الأمثلة تتصف بالترادف علاقة غير قالبية. بمعنى أن اتحاد الدلالة واختلافها لا يلتقيان بحضور أو غياب علاقة حاسوبية محلية بين تمثيلاتنا الذهنية. بحيث يمكننا أن نحكم بوجود ترادف بين حدين دون أن يكون هذان الحدان مقرونين بتمثيل ذهني واحد ونقتصر هنا على إيراد مثال واحد يوضح موقف بوتنم في هذا الشأن.

من المعلوم أن نيلز بور (N.Bohr) لما استعمل كلمة "إلكترون" سنة (1934) كان يتحدث عن تلكم الجزئيات نفسها التي أطلق عليها اسم إلكترونات سنة (1900) إننا لا نصل إلى تحديد هذا الأمر بالمقارنة بين النظريات والأوصاف التي قدمها بور للإلكترون في هاتين المرحلتين المختلفتين. فما قاله بور عن الإلكترون في المرحلتين لم يكن واحد. ففي (1900) بنى نظرية تقول أن الإلكترونات تدول حول النواة تماماً كدوران الكواكب حول الشمس. بمعنى أن للإلكترونات مسيرات تقطعها. أما النظرية التي صاغها سنة (1934) (وهي التي تشكل جوهر النظرية الكوانطية المعاصرة) فتقضي بأن لا مسيرة للإلكترون أي أنه لا يملك أبداً موقعاً وكمية من الحركة في الآن نفسه.

وعلى الرغم مما بين المرحلتين من اختلاف، يمكن لأحد الفيزيائيين أن يصف الكيفية التي تطورت بها النظرية اللاحقة انطلاقاً من السابقة كما لو أن الأمر يتعلق بتغيرات متتالية لاعتقاداتنا حول الموضوعات نفسها ولن يصفها كما لو أن الأمر المستلزم في قراره القاضي بمعالجة كل هذه

الاستعمالات للـ "إلكترون" على أنها مترادفات هو النوع نفسه المستلزم في قراره القاضي بمعالجة برامج البحث التي ستظهر لاحقاً في التاريخ على أنها امتدادات للبرامج السالفة (....) إننا في الواقع لسنا بصدد قرارين بل اثاء قرار واحد يملي علينا تارة أن نعالج "الإلكترون" كما لو كان يترك إحالته غير ممسوسة خلال كل هذه التغيرات التي تصيب النظرية. ويملي علينا تارة أخرى أن نعالج النظرية التي تبناها بور سنة (1934) كما لو كانت الوريث الشرعي لنظيريته سنة (1900) فهذا القرار يوصف مرة كأنه قرار حول دلالة الحد أو إحالته ويوصف مرة أخرى كأنه قرار حول وشائج القربى بين برامج البحث" (ص 39-40).

لا يمكننا إذن أن نفصل فهم اللغة عن فهم الذكاء العام لأن الآليات التي تتحكم في فهم الإشكالات اللغوية كالترادف مثلاً هي عينها الآليات التي تتحكم في فهم إشكالات الذكاء العام كتقويم النظريات أو الحكم بوجود قربة (أو عدم وجودها) بين برامج البحث. ففي الحالين معاً نستعمل ما يسميه بوتن بمبدأ "الرأفة" (charite) في التأويل. فعندما نؤول الأطروحة التي تبناها بور سنة (1900) على أساس أنها تحيل على ما نسميه نحن (إلكترونات) فإننا نفعل كما لو أن بعض اعتقاداته سنة (1900) صحيحة في ضوء ما نعرفه لكننا إذا أولنا هذه الاطروحة على أساس أنها تحيل على موضوعات غير موجودة فإن ذلك سيعني أننا نرفض مجموع اعتقادات بور لسنة (1900) لكونها خاطئة كلياً. فالتأويل الأول وهو الصحيح مبني على مبدأ الرأفة. وهو التأويل نفسه الذي لجأ إليه بور حينما واصل استعمال كلمة "إلكترون" في كل مقالاته. فالرأفة تقضي بوجوب تنحية بعض الاختلافات في الاعتقاد أثناء عمليه التأويل. وعندما نلجأ إلى معيار الرأفة في تأويل دلالة "الإلكترون" ننتهي إلى أن "إلكترون" له هوية خلال الزمن وليس له ماهية. وننتهي إلى أن الدلالة مفهوم معياري في جزء منها.

ج- المفاهيم متصلة بالمحيط

تتجه الحجة الثالثة في استدلال بوتنم مباشرة إلى فرضيتي الفطرية ولغة الفكر عند فودور. فأطروحة هذا الأخير كما رأينا تقضي بأن كل المفاهيم فطرية ونحن عندما نتعلم فإننا في الحقيقة لا نتعلم شيئاً جديداً ويستلزم هذا أن الإنسان البدائي مثلاً ولد مزوداً بمفاهيم مثل :"البيروقراطية" و"الإمكان الكوانطي" و"مفحم السيارة".... إلخ. (نقول الإنسان البدائي ولا نقول الطفل لأنهما سيّان ولأن التطور كما يقول بوتنم اكتمل بالنسبة إلى أدمغتنا منذ ما يقارب من ثلاثين ألف سنة) بحيث أن لغة هذا الإنسان الفكرية كانت تحوي هذه المفاهيم مرمزة في كلماتها قبل أن تكتسب الكلمات التي تطابق هذه المفاهيم في لغته الطبيعية المحلية يقول بوتنم : "لكي نكون قادرين على القول بوجود خزان فطري يحوي مفاهيم (مثل هذه التي ذكرنا) كما تشترط ذلك الصيغة الفودورية للإفتراض الفطري كان يتعين على التطور أن يكون قادر على استباق كل طوارئ المحيطات الفزيائية والثقافية اللاحقة. وهذا ما لم يقم به ولا يمكنه أن يقوم به" (ص43) فليس هناك في تاريخ تطور الإنسان البدائي شيئ يمكنه أن يفسر كيف حصل إن كانت هذه المفاهيم موجودة عنده.

إن أطروحة فوردور الفطرية تسقط بالحجة (أ) المتصلة بشمولية الدلالة. فإذا كان ما قاله الوضعيون صحيحاً (أي إذا كانت الحجة (أ) خاطئة) فإن التطور ما كان عليه أن يمنحنا مفاهيم لا يحتمل أن تكون فطرية مثل: "بيروقراطية" أو "مفحم السيارة"....إلخ بل كان يتعين عليه أن يزودنا بخزان من المفاهيم الأساسية التي تمكننا من تعريف هذه المفاهيم، وبما أن فودور يعترف صراحة بأن حدودنا لا يمكن أن تعرف انطلاقاً من مجموعة محصورة من الحدود الأوليه بيولوجياً (أنظر النقد الذي يصوبه إليه جاكندوف (1990:40-37) بخصوص هذه النقطة) فإنه يكون بصدد قطع الطريق أمام الحجة الوحيدة التي يمكن أن تدعم

افتراضه. لهذا السبب تكون المفاهيم متصلة بالمحيط وليست قائمة في الذهن كما يزعم فودور.

لن يتضح استدلال بوتنم بخصوص اتصال المفاهيم بـالمحيط إلاّ إذا وقفنـا عند مستلزمات "التجربة الفكرية" التي كان قد اقترحها في سـنة (1988)[8] وعـاد إليها سنة (1981) ونجده أيضاً يلجأ إليهـا سـنة (1988) ليؤكـد اتصـال المفـاهيم بالمحيط وقضايا أخرى شائكة في فلسفة الذهن وتاريخ العلم. تقول هذه التجربة التي سال حولها مداد كثـير (أنظـر عـلى سـبيل المثـال لا الـحصر دينيـت -171) (169:1987 ما يلي :هب أن هناك أرضاً توأماً لأرضنا يملك سكانها أدمغة مطابقـة لأدمغتنا ومجتمعها مطابقاً لمجتمعنـا في كـل شيء بالـذات والصـفات والاخـتلاف الوحيد بـين الأرض والأرض التـوأم قـائم في أن السـائل الـذي يلعـب دور المـاء في الأرض التوأم غير مكون من ذرتين من الهايدروجين وذرة مـن الأوكسـجين (هــ$_2$أ) بل من تركيبة أخرى هي (س ص ع). فالناس في الأرض التوأم يشربون (س ص ع) والأنهار والبرك مملوءة بـ(س ص ع) الخ.... هب أننا نتحدث في سنة (1750) أي قبل أن تظهر نظرية دالتون الكميائية التي عرفنا استناداً إليهـا أن المـاء في الأرض مكون من (هـ$_2$أ). لا يمكن أن نقول في نظر بوتنم إن لكلمة ماء في الأرض التـوام وفي أرضنا إحالة واحدة حتى في ذلكم الوقـت لأن إحالـة كلمـة مـاء في أرضـنا في المادة التي نسميها نحن ماء وهي المادة التي نسميها سكان الأرض التـوأم "مـاء" في سنة (1750) وما زالوا يفعلون إلى اليـوم كـما نفعـل نحـن فهـي تلكـم المـادة التي تملاء أنهارهم وبركهم وتنزلها عليهم السماء مدراراً وهـي التـي سيكتشـفون فيما بعد (أي بعد أن طوروا نظريتهم الكميائية كما فعلنا نحن) إنها مكونـة مـن (س ص ع) فاختلاف الإحالة بين كلمـة "مـاء" في الأرض والأرض التـوأم لم يحـدث في نظر بوتنم بعد أن اكتشفنا نحن أن الماء عندنا مكـون مـن (هــ$_2$أ) واكتشـف

قاطنو الأرض التوأم أن ماءهم مكون من (س ص ع) بل كان قائماً قبل أن يقع الاكتشاف.

هب الآن أن أحداً من أرضنا سبق سنة (1750) إلى الأرض التوأم في مركبة فضائية شيدها قوم من حضارة متقدمة أخرى.عندما سيصل صاحبنا إلى هناك فإنه سيحمل ماء الأرض التوام على أنه ماء وفي هذه الحالة سيكون قد أخطأ لأنه اعتقد أن الأمر يتعلق بالمادة نفسها التي يعرفها باسم "ماء" في أرضنا. والشيء نفسه سيحصل إذا سبق أحد قاطني الأرض التوأم إلى أرضنا. فلا أحد منهما سيستطيع في نظر بوتنم أن يلاحظ أن للكلمة دلالة مختلفة في الأرضين على الرغم من أنها فعلاً ذات دلالة مختلفة[9].

إن ما يترتب على هذا هو أنه على الرغم من تطابق التمثيلات الذهنية لسكان الأرض التوأم. بخصوص كلمة "ماء" فإن ذلك لا يلزم عنه أنها تمثيلات لشيء واحد وعندما نقول أن متكلمي أرضنا كانوا يعرفون في سنة (1750) دلالة كلمة "ماء" ومتكلمي الأرض التوأم كانوا كذلك يعرفون دلالة كلمة "ماء" فإننا لا نقصد بـ "معرفة الدلالة" معرفة واقعٍ ما. يقول بوتنم (ص74) :"إن الوصف الذي يمكن أن يقدمه القاطنون في أرضنا والقاطنون في الأرض التوأم للماء يمكن أن يكون واحداً ويمكن أن تكون التمثيلات الذهنية تمثيلات واحدة ويمكن أن يكون الوصف الذي يقدمه الخبراء في مرحلة معينة من التطور العلمي واحداً لكن على الرغم من كل هذا يمكن أن يتبين بسبب الاختلاف القائم بين محيطي الأرض والأرض التوأم، إن إحالتي الماء تختلفان اختلافاً شديداً بين الأرضين.. فالدلالة إذن تفاعلية والمحيط نفسه يلعب دوراً في تحديد ما تعنيه كلمات متكلم معين أو كلمات مجموعة بشرية معينة".

فعندما نقول أن شخصاً يعرف دلالة كلمة ما فإننا نقصد في نظر بوتنم (ص68) ما يلي:

أ- إما أنه يعرف ترجمتها.

ب- إما أنه يعرف ما تعينه أي يملك القدرة على أن يقول بكيفية صريحة ما تحيل عليه دون أن يستعمل هذه الكلمة.

ت- إما أنه يملك معرفة ضمنية بدلالتها بحيث يكون قادراً على استعمال هذه الكلمة.

ث- إما أنه يملك معرفة ضمنية بدلالتها بحيث يكون قادراً على استعمال هذه الكلمة في خطابه.

ويرى بوتنم أن المعنى الوحيد الذي نفهم فيه: "معرفة الدلالة" هو المعنى (ج)، أي أنهم يمسكون بالطريقة التي تستعمل بها. وبما أن الاستعمال أمر شمولي (لقد واصل نيلزبور استعمال كلمة "إلكترون" على الرغم من أن مدلولها لم يكن واحداً) فإن التأويل بدوره أمر شمولي. فعندما نقول أن للكلمتين دلالة واحدة أو إحالة واحدة فإننا لا نقول في نظر بوتنم (ص.195)، أكثر من: أنها لممارسة تأويلية جيدة أن ننظر إلى كلمتين ونقول أن لهما دلالة واحدة و/أو إحالة واحدة فالدلالات حسب بوتنم ليست موضوعات قائمة في متحف تأتي الكلمات لتقترن بها. لذلكم عندما نتحدث عن الاستعمال أو عن تثبيت الاعتقاد أو عن التأويل نتحدث في الواقع عن أمور تتصف بالشمولية. وكل محاولة ترمي إلى صورنة الشمولي لا تصورن في الحقيقة إلاّ الوهم. ويرجع هذا في نظر بوتنم إلى أن مفاهيم كالموضوعات والدلالات والإحالات مفاهيم ذات أنسجة مفتوحة تقترن فيما بينها وتقترن كذلك بالنسيج المفتوح للعقل. والعقل كما يقول بوتنم (ص 194) يستطيع أن يذهب أبعد من لغة للفكر وأننا نستطيع أن نترجم إليها لغتنا الطبيعية المحلية فإننا لا نكون في نظر بوتنم (ص 53-52) قد عالجنا أي مشكل من مشاكل المرتبطة بالدلالة أو

بالإحالة. إننا لم نفعل في الحقيقة أكثر من نقل هـذه المشـاكل مـن لغـة إلى لغـة أخرى، لا أقل من ذلك ولا أكثر[10].

والخلاصة العامة التي ينتهي إليها بوتنم بخصوص فلسـفة الـذهن تـقضي بان النزعة الاختزالية على اخـتلاف درجـة قوتهـا نزعـة عقيمـة فالقصـدية أو مـا يسميه الفلاسفة كـذلك بـالمواقف القضـوية (أي مفـاهيم علـم الـنفس السـاذج) ليست حالات وظيفية كما يـذهب إلى ذلـك المعرفيـون أي ليسـت حـالات تقبـل التعريف عن طريق وسائط تدخل في نطاق وصف الجهاز العضوي من حيث أنه يملك برنامجاً كبرنـامج الحاسـوب وإذا كـان المعرفيـون وعـلى رأسـهم الوظيفيـون يرون أن الحالات الفيزيائية التي يمكن أن نوجد عليها عندما نعتقد مثلاً أن المطر يسقط في المدينة لـيس بينهـا بـالضرورة قاسـم مشـترك يمكـن تخصيصـه بحـدود فزيائيـة فـإن بـوتنم يبـين بنقـده هـذا أن الحـالات الوظيفيـة (أو الحاسـوبية أو المعرفية) التي يمكن أن نوجد عليها عند اعتقادنا بأن "المطـر يسـقط في المدينـة" ليس بينها بـالضرورة كـذلك قاسـم مشـترك يمكـن تخصيصـه بحـدود وظيفـة (أو حاسوبية أو معرفية) إنه باختصار يحكم بالفشل على كل المحـاولات التـي تـروم اختزال المواقف القضـوية إلى الأشـياء التـي يـرى نسـق الميتافزيقـا العلميـة إنهـا "أساسية" تقبل التعريف بحدود غير قصدية وتقبـل العـزل بـالإجراءات العلميـة. فهذه الأشياء التي تلخصها عبارة "العمليات الذهنية" أشياء لا وجود لها وليسـت الآمال التي يتوهم البعض إمكان تحقيقها عن طريق علم النفس المعرفي المسـتند إلى لسانيات تشومسكي إلاّ تقليعة ثقافية ستنتهي كما انتهـى الأمـل الـذي علقـه كارنب الوضعيون عموماً على إمكان بناء منطق استقرائي رمزي.

خـــاتـمة

لن نجنح هنا إلى وضع "حد" لهـذا النقـاش بضرب مـن التلخـيص يختـزل الأطروحات ويشوه المواقف فالنقاش لم ينته بعد ولا نعتقد من الناحيـة المبدئيـة أنه سينتهي لأنه بكل بساطة يحمل في طياته إشكالات جذرية (نصفها تارة بأنهـا فلسفية ونصنفها تارة أخرى بأنها ميتافزقية) أطلقها أفلاطون وظلـت منـذ ذلكـم الحين تراقب بإغرائتها وتناقضها إنتاج الخطاب وتدفعه إلى معـاودة النظـر كلـما انتهى إلى ما يشبه الحل.

فعندما يلح تشومسكي عـلى أن الإشـكال الـذي يـروم حلـه فـرع لمشـكل أفلاطون فإنه لا يرسـل الكـلام عـلى عواهنـه أو ينحـو منحـى التمويـه بـل يشـير بكيفيـة صريحـة إلى أن الحـوار الـذي افتتحـه أفلاطـون وانخـرط فيـه الفلاسـفة والعلماء بعده حوار مفتوح يقبل الاسترسال دون انقطاع.

بالطبع لا يمكننا أن نتجاهل أو نغض الطرف عن التحولات العميقة التـي شهدها هذا النقاش في عصرنا فما وقفنا عليه فيما وقفنا عليه فيما مـر مـن هـذا الكتاب يبين أن الحدود التي صيغ ضمنها هذا النقاش تختلف جذرياً أو تكاد عن الحدود السالفة ويبـين كـذلك أن الفضـاء الاسـتدلالي الـذي يجـري فيـه النقـاش مؤنث بأنماط من الحجج المتدافعة تحيل على جهات أنطلوجيه لم يكن لها وجود في الفضاء الاستدلالي القديم ويمكن للمرء أن يسترسل في ذكر فـروق أخـرى لكننـا لن نستطيع الذهاب إلى حد نجزم فيه بأننا على عتبة الدخول إلى عصر جديـد لا أثر للأفلاطونية فيه، ما نستطيع الجزم بـه هـو أننـا عـلى عتبـة الـدخول إلى عـالم ستأخذ فيه الأفلاطونية بعناق الحوسبة الإعلامية للاجتهاد وإفراغ الوسع في خلـق شروط تجعل الحياة أمراً لا يطاق أكثر من أي وقت مضى.

هوامش الفصل الرابع

1- يرى بوتنم (28:1988) أن الأفكار الرئيسية لنظرية تشومسكي هي (1: فكرة الكليات اللغوية 2: الإفتراض الفطري 3) فكرة القالبية أما الصورة التي يمكن أن تتخذها نظرية فودور صورتها المنتظرة على الرغم يقول بوتنم مما يمكن أن يكون ثمة من اختلاف بينهما في التفاصيل فستذهب نظرية تشومسكي في الدلالة إلى القول بوجود "تمثيلات دلالية" قائمة في الذهن / الدماغ وستحكم على هذه التمثيلات بأنها فطرية وكلية وسترى أن كل مفاهيمنا تقبل الانقسام إلى هذه التمثيلات.

2- أنظر هابرماس (1988:ب46)

3- يرى بوفريس (11:1987) أن الملاحظات الواردة في الأبحاث بخصوص "القواعد" وبخصوص مفهوم "اتباع القاعدة لم تحظ بالعناية اللازمة إلاّ في السنوات الأخيرة فقد كانت هذه الملاحظات تقرن عموماً بالمشاكل المطروحة في فلسفة الرياضيات غير أنه الآن بدأنا نلاحظ نوعاً من الإجماع أخذاً في التشكك يقضي بأن هذه الملاحظات تمثل ربما الجزء المركزي في كتاب "الأبحاث" وهو الجزء كما يقول بوفريس الذي يمكن أن نفهم ونرتب انطلاقاً منه تأملات فتجنشتاين في مسائل الفهم والدلالة والموضوعية والضرورة وموضوعات أخرى كثيرة كانت تعالج إلى وقت غير بعيد بكيفية مبعثرة وعلى نحو تتحكم في تقويمه رغبات المعلقين وتوجهاتهم الشخصية.

ويمكن في هذا الصدد العودة إلى مناقشة تشومسكي (1986:222-238) لبعض الإشكالات المتصلة باتباع القواعد وما تثيره بالنسبة إلى البرنامج الأساسي الذي يدافع عنه تشومسكي.

4- يمكن أن نلخص الحجة فيما يلي :عندما نقول أن زيداً يعني شيئاً باستعماله كلمة معينة فإن ذلك يعني أن زيداً يتبع قاعدة متصله بهذه الكلمات لكن ليس هناك واقع يخص زيداً يمكن أن نقول بمقتضاه، أن زيداً يتبع قاعدة إذن ليس هناك واقع يخص زيداً يسمح بالقول إنه يعني شيئاً باستعماله الكلمة.

5- يقصد بوتنم (1979 :473) "بالذكاء العام" مجموع الاستكشافات التي يستعملها الدماغ لتعلم الأجوبة عن الأسئلة التي لا يكون جوابها (أو ترسيمة جوابها) محدداً سلفاً على نحو تكويني كما هو الشأن بالنسبة إلى تشومسكي في حديثه عن ترسيمه نحو اللغة البشرية فالذكاء العام إذن هو مجموعة من الاستراتيجيات المتعددة الأغراض لا علاقة له بالافتراض الفطري بل هو افتراض منافس له. أنظر النقد الذي يوجهه تشومسكي (1979) وفودور (1979ب) لهذا الافتراض.

6- هذا بالفعل ما يؤكده جاكندوف (1990:40-37) بخصوص فودور. فهذا الأخير يذهب إلى الطعن في مبدأا لتأليفية(compositionality) ويرى أنه ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن

للكلمات بنية داخلية تقبل التحليل إلى حدود أولية ويدافع عن أن المفاهيم المعجمية كـ "عازب" و"أحمر" و"كلب"...إلخ ينبغي أن تكون مرمزة ذهنياً بوصفها أوليات (Monads) لا تقبل التحليل ويرفض جاكندوف هذا التصور المناقض في نظره لأي نظرية حاسوبية ويدافع عن أن التعلم إبداع لتأليفات جديدة مبنية على أولويات متاحة سلفاً على نحو فطري.

7- ومن هنا أتى الحديث عن "الشمولية" (holism) وترتبط الشمولية عند كواين بتصوره العام للمعرفة فهو لا ينظر إلى المعرفة من حيث أنها بناء معماري بل يرى فيها شيئاً أقرب إلى مجال تتفاعل فيه القوى وتكون فيه كل الإثباتات معرضة للإبطال ولا يميز كواين في هذا الشأن بين النظرية - التي تعني عنده كلاً استنباطياً مغلقاً من القضايا - وبين مجموع اعتقادات فرد أو جماعة. والاعتقادات (بالنسبة إلى الأفراد والجماعات) أو الأقوال (بالنسبة إلى النظريات) التي تكون قريبة من الأرباض تكون معرضة للمراجعة والتغير أكثر من الاعتقادات أو الأقوال التي تكون قريبة من المراكز فكل شيئ معرض للمراجعة هناك فروق في الدرجة فقط (أنظر في هذا الشأن واين (1951-108-112)) و(أنظر أيضاً تأويل كل من رورتي (1979: 194-237) وتيلز (1980:850-868) لمواقف كواين).

8- تحدث عن هذه التجربة في مقال عنوانه:

"The meaning of the meaning"

9- يمكن أن نقول أن "ماء" الأرض و"ماء" الأرض التوأم لهما دلالة واحدة وما صدقان مختلفان (أي إنهما لا يعينان الشيئ نفسه) لكننا يمكن أن نقول وهنا نكون متفقين بوتنم أن الكلمتين تملكان دلالتين مختلفتين لأنهما لا تعينان الشيئ نفسه. وتتفق هذه الاستراتيجية الأخيرة مع نظرية كريبكه حول أسماء الأعلام. أنظر للمزيد من التفاصيل بوتنم (1988:93)

10- إن تفسير الاعتقاد والرغبة أمر داخل في نطاق ما يسميه بوتنم بنظرية التأويل. إنه باختصار أمر ضارب في الشمولية ومتصل بالمصالح تماماً ككل تأويل آخر فبوتنم يرفض أن يساير علماء النفس في حديثهم عن المفاهيم وكأنها قائمة في الدماغ ويرى أن هذا الأخير يمكن أن يحتوي على نظائر للجمل والمحمولات وليس على مفاهيم لهذا السبب يقول بوتنم (نقلاً عن دينيت (1987:442)): "إن التمثيلات الذهنية تتطلب التأويل تماماً كأي دلائل اخرى".

خـاتــمة

لقد قدمنا في هذا الكتاب ملامح جواب يقضي بأن الفكر خاصية تختلـف عن المادة بمقدار اختلافها عن اللامادة. ورأينا أن هذه الخاصية بنية مجردة تقبل "الزرع" مبدئياً في أجهزة فزيائية أخرى كثيرة فهـذا الجـواب إذا شـئتم لا يـرى في الفزيلوجيا العصبية للدماغ الـبشري أي امتيـاز خـاص لتنفيـذ الأنشـطة الفكريـة وحملهـا. إنـه باختصـار شـديد جـوابٌ ينـزع بـإصرار منقطـع النظـير إلى إتـلاف الخصوصية التي ظل الإنسان يفخر بها خلال تاريخه الطويل واختزالها إلى العدم.

ويمكن القول بعد الانتقادات التي وقفنا عندها في الفصل الأخير أن جواباً كهذا يضع "الانسان" في حرج أنطلوجي حاد بين الشعور التاريخي بالتميز والتفرد وبين القبـول بـالتلاشي التـدريجي في ثنايـا أنسـاق المحاكـاة المبنيـة عـلى البرمجـة الإعلامية ومعالجة المعلومات كما أنه يؤجج تنافراً ابستملوجياً عصياً عـلى الرصـد بين وعينا العلمي والتقني ووعينا التاريخي والاجتماعي والسياسي فـأي نـوع مـن المستقبل يبشر أو ينذر به هذا النوع مـن الجـواب؟ مـا طبيعـة المجتمـع الـذي سيقتنع أفراده بأنهم أنساق تعالج المعلومات؟ ما طبيعة السياسـة التـي سـتنظم اجتماعهم من حيث إنهم كذلك؟ ما هو نسق الأخلاق الذي سيضبط معاملاتهم؟ أي نوع من الفن والجمال سيسود عصرهم؟...إلخ

إن مسوغات طرح هذه الأسئلة بدأت تلوح في الافق. فقـد تأكـد بـالملموس أن الجنس البشري لم ينجح في العثور على طريقة تمكنه من جعل مهاراته العلمية والتقنية في خدمة الأغراض الإنسانية. واتضح بالملموس أيضاً أن ثمة توازياً بين ازدياد شحذ هـذه المهارات وازدياد الانقياد للأهداف التي ترسمها البيروقراطيات التقنية. فقد أصبح الناس

بفعل استقرار هذه الأهداف في الرؤوس وتمكنها من القلوب يفرون صرعى مما قد يتبقى لديهم رغم ذلك من إرادة للمقاومة.

أما المثقف من حين إنه "مشرع" في المعرفة ومساهم فعال في بلورة القيم الثقافية وصوغ الرؤى إلى العالم فآخذ في الانحدار بعد أن تآكلت الحدود أو كادت بين الثقافة الراقية الفاعلة والثقافة الهابطة المنفعلة إنه باختصار أصبح فائضاً في عالم ينظم اليأس بالتكنولوجيا ويبرمج بمكر منقطع النظير لاقتلاع القيم.

لقد احتل المثقف مركز الصدارة في وقت كان المعنى فيه يحيل على العمق والخفاء واللامرئي أما عندما أصبحت الأشياء كلها شفافة ومرئية وصريحة وفاحشة صوتاً وصورة وتحول المعنى إلى كيان يمكن القبض عليه والإمساك به كلاً لأجزاء عن طريق أنساق الحوسبة الإعلامية لم يعد أمام المثقف إلاّ أن يلوك شعراً لا معنى له يرثي فيه عالماً على عتبة الزوال. ينتفض المثقف أحياناً ويخرج عن صمته ليقول رأياً ما في موضوع ما فيفسح له المجتمع المبني على البرمجة الإعلامية المجال ليعبر عن رأيه لكنه يحوله في مقابل ذلك إلى بهلوان يرقص وسط سيل من الصور الفاحشة أن المثقف لينسى أن رأيه لم يعد يستأنس به في هندستة الاجتماع في المجتمع فهذه الهندسة أصبحت توكل إلى الادات التقنوقراطية التي تؤمن بالخبرة والاحتراف لا بالمعاني والقيم.

سيأتي على العالم يوم بدأت بوادره تلوح في الأفق تخلو فيه مجتمعاتنا من كل نقاش عمومي يمكن للمثقف أن يلعب فيه دوراً ستنتصر الخبرة والاحتراف سينقرض المثقفون ستفنى المعاني والقيم القليلة الباقية إلى الأبد وسيلحق العالم بؤس كثير هل تسمعون؟

ذيـــــل

أطروحة بريطانو
وإشكالات علم النفس الساذج

صيغتها العادية على شيئ يوحد بينها بحيث تكون بالنسبة إليه كذلكم المعنى الذي يكثر بالعبارة.

وفي إطار رد الكثرة إلى الواحد اقترح بعض فلاسفة الذهن وعلماء النفس مفهوم "القصدية" بوصفه النواة التي تحوم حولها كل هذه المفاهيم وفي هذا النطاق اشتهرت أطروحة اتصلت بمفهوم القصدية بلورها فيلسوف "مغمور" في نهاية القرن 19 يدعى فرانز برينـاطو (F.Brenatano) إن برينـاطو لم يستعمل مصطلح "القصدية" في كتاباته (هذا ما أشار إليه بوتنم (1988) في الهامش 1 ص 211). صاحب المصطلح هو تلميذه هوسرل لكن الإتصال الوثيق بين تصوري التلميذ والمعلم بخصوص النحو الذي يقترن به الذهن بالعالم جعل الفلاسفة (كواين على سبيل المثال) يتحدثون عن "أطروحة برينطانو" حول القصدية اليوم متصل اتصالاً وثيقاً بأطروحة برينطانو إما على جهة السلب وإما على جهة الإيجاب.

لقد صاغ برينطانو نظرية للذهن مبنية على علم نفس الفعل (act psychology) ويمكن تلخيص هذه النظرية استناداً إلى ويدبيرك (26:1984) في النقاط التالية:

أ. نقول عن شخص إنه على اتصال بموضوعٍ معين في وقت معين عندما ينجز فعلاً شعورياً يقصد به هذا الموضوع في ذلكم الوقت.

ب. كل فعل شعوري يقصد شيئاً. ولا يكون المرء شاعراً دون أن يكون شاعراً بشيئ.

ج. ما يتجه صوبه الفعل لا يحتاج إلى أن يكون موجوداً إذا يمكن للمرء أن يفكر في "الغول" كما يمكنه أن يفكر في "بيل كلينتون".

د. يمكن للأفعال المتباينـة "سـواءً أكانـت صـادرة عـن الشـخص الواحـد في أوقات مختلفة أم مع أشخاص مختلفين" أن تقصد الشيء نفسه.

ه. يمكن للأفعال التي تقصد الشيئ نفسه أن تكـون ذات خصـائص فعليـة (Act- qualities) متباينة فالفعل الذي يكـون قاصـداً موضـوعاً معينـاً يمكن أن يكون تمثيلاً لهذا الموضوع أو حكماً عليه أو انشراحاً به.... الخ.

و. يمكن للمرء الإتيان بفعل في وقت وتركه في وقت آخر غـير أن الفعـل لا يمكن أن يقصد موضـوعاً في وقـت ويتعـذر عليـه ذلـك في وقـت آخـر. فالقصد إلى شيئ بواسطة الفعل شبيه بالواقعة الحسابية: 2+2=4.

ز. قد يقصد الفعل فعلاً آخر: عنـدما يراقـب الواحـد منـا حياتـه الذهنيـة فإنه يكون بصدد جعل أفعالـه موضـوعات الأفعـال متتاليـة عـلى نحـو مباشر.

ح. الأفعال ليست "فيزيائية".

ط. حياة المرء الذهبية هي نسق كل الأفعال التي تعتمل فيه خلال الزمن.

ي. نشير إلى أن برينطانو يتحدث عن "الفعل" فيعرفه بأنه "تمثيل شيئ" أو تجربة شيئ".

يتضح من النقط المذكورة أعلاه أن الأفعال النفسية تحوم كلها حـول مفهوم القصد وكما ذكرنا في (هـ) فإن الفعل الـذي يكـون قاصـداً موضـوعاً معيناً يمكن أن يكون تمثيلاً لهـذا الموضـوع أو حكـماً عليـه أو انشراحـاً بـه.. وهلمّ جراً. وبعبارة أخرى نقول إن مفـاهيم علـم الـنفس السـاذج توحـدها

القصدية فعندما نتمثل أو نحكم أو ننشرح أو نرغب أو نعتقد.. الخ فإننا نكون بصدد القصد.

يتضح أيضاً بمقتضى النقطة (ح) أن الأفعال النفسية ليست "فيزيائية" ويترتب على هذه الدعوى موقف يحافظ على الثنوية ذهن / جسد التقليدية. غير أن هذا الموقف السلبي الذي ينفي بمقتضاه برينطانو اختزال القصدية إلى حدود الفيزياء يجب ألاّ يحجب عنا الموقف الإيجابي في أطروحة برينطانو القاضي باختزال أنماط الأفعال النفسية إلى مفهوم القصدية (أنظر في هذا الشأن دينيت (92:1987)).

لقد أشار كواين (221:1960) إلى أننا نستطيع قبول أطروحة برينطانو لسببين: إما لأنها تبين أن البناءات القصدية ضرورية لا مفر منها لتشييد علم مستقل يتصدى للقصد وإما لأنها تبين أن البناءات القصدية مسلوبة الأساس مما يجعل الحديث عن علم يتصدى للقصد حديثاً فارغاً، إن ملاحظة كواين هذه تضعنا في صلب الإشكال المتصل بالمواقف المعاصرة من مفاهيم علم النفس الساذج سواء في فلسفة الذهن أو في علم النفس فكواين على سبيل المثال إختار لأسباب شتى يضيق المجال عن ذكرها (أهمها تصوره حول إبهام الترجمة) الدفاع عن أطروحة برينطانو للسبب الثاني أي لأنها تقضي بأن البناءات القصدية مسلوبة الأساس لا تمكن من قيام علم بدرسها. وقاده اختياره هذا إلى تبني موفق سلوكي بخصوص القصدية وهناك من اختار الدفاع عن أطروحة برينطانو لهذا السبب عينه فانتهى إلى ما يعرف بالموقف المادي المنحي (Le materialism eliminative) ونذكر على سبيل المثال المواقف التي دافع عنها فايرابند وروتي في أعماله الأولى.

وأبرز الذين دافعو عن هذا الموقف في إطار علم النفس المعرفي العالمان بول شورشلاند وباتريسيا شورشلاند. يقول بول شورشلاند (76:1981): "إذا قاربنا الإنسان العارف انطلاقاً من منظور تاريخ الفيزياء

الطبيعي فإننا نستطيع تقديم تاريخ متسق لتكوينه ولتطويره ولقدراته بحيث سيحوي هذا التاريخ فزياء الأجزاء النظرية الذرية والجزئية والفيزولوجيا وعلم الأعصاب.. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتصور إمكان انضمام علم النفس الساذج إلى هذا التركيب الآخذ في التشكيل". إن شورشلاند باختصار ينحي مفاهيم علم النفس الساذج جملة وتفصيلاً ويلجأ دون لف أو دوران إلى تحليل يعتمد حدود الفزيلوجيا وعلوم الأعصاب ويرى أن الإقرار يوجود مفاهيم تحيل على شيئ اسمه القصدية لا يعدو أن يكون إصراراً على ارتكاب خطأ أنطلوجي لقد سأله بوتنم ((109:1988)) عن سبب احتفاظه بمفاهيم الإحالة والحقيقة وعن الأسباب التي جعلته لا ينحيها بوصفها تنتمي أيضاً إلى "المنطق السذج" فأجابه شورشلاند قائلاً:"إنني لا أعرف إلى حد الأن المفهوم الذي سيعقب فكرة الحقيقة". فشورشلاند متيقن من أن مفاهيم كالإحالة والحقيقة (الصدق) التي تنهض عليها العلوم الحقة الآن ستنحى في المستقبل لصالح مفاهيم أكثر دقةً وضبطاً!

السبب الثاني الذي يمكن أن نقبل استناداً إليه أطروحة برينطانو من منظور كواي هو القول بضرورة البناءات القصدية والإقرار بأهميتها لتشييد علم مستقل يتصدى للقصد. وهنا نجد أنفسنا إما مواقف متشعبة ومتشابكة من الصعب الإحاطة بها ناهيكم عن الفصل بينها.

فسورل (84:1984) على سبيل المثال يتبنى مفاهيم علم النفس الساذج جملةً وتفصيلاً وينتهي إلى أن "الطابع الذهني" اللصيق بالظواهر الاجتماعية والنفسية هو المسؤول عن الانفصال الجذري بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية" وهذه الخلاصة تجعل سورل يبني بيتا في القطب الجنوبي ويترك شورشلاند وزوجه وحدهما في القطب الشمالي ففي القطب الجنوبي لا يمكننا أن ننحي القصدية ونلجأ إلى الحديث عن الحياة الذهنية بحدود الفزيولوجيا وعلم الأعصاب.

وإذا أردنا أن نسترسل في استثمار هذه الاستعارة الجغرافية ونحـن نرصـد المواقف المختلفة اتي اتخذت من علم النفس الساذج نسـتطيع القـول أن دينيـت (1987) يتبنى أطروحة برينطانو للسبب عينـه مثلـه في ذلـك مثـل سـورل. لكنـه يجمع حقائبه وييمم وجهه شطر خطه الاستواء وفي هذا الخط يتحول هذا العلم في نظره إلى علم مؤمثل ومجرد وأداتي (أنظر دينيت (1987:74-73)) فهو مؤمثل لأنه يبني تكهناته وينتج تفسيراته عن طريق الحساب الذي يجريه في قلب نسق معياري بحيث يتكهن باعتقاداتنا ورغباتنا وأفعالنا انطلاقاً مـما ينبغـي أن تكـون عليـه هـذه الاعتقـادات وهـذه الرغبـات وهـذه الأفعـال وهـو علـم مجـرد لأن الاعتقادات وهذه التي ينسبها إلى الفاعلين لا يفترض فيها الانـدراج ضرورة ضـمن نسق داخلي قادر على تسبيب السلوك فدور مفهوم الاعتقاد مـثلاً شـبيه في نظـر دينيت بدور مفهوم مركـز الثقـل في الفزيـاء وهـو علـم أداتي يـقضي بـأن النـاس يملكون اعتقادات ورغبات على نحو واقعي شـبيه بـامتلاك الأرض لخـط الاسـتواء فمفاهيم علم النفس السـاذج ليسـت إلاّ كيانـات مقرونـة بالحسـاب أو بنـاءات منطقية لها خصائص المجردات (ABSTRACTA) بلغة ريشنباخ وليس خصائص المستنبطات (ILLATA) (أنظر الفـروق القائمـة بـين المجـردات والمسـتنبطات في كتاب ريشنباخ "نشأة الفلسفة العلمية" المترجم إلى العربية ص 230-231).

بيـد أن دينـت يعـترف بـأن البقـاء في هـذا المسـتوى المجـرد لا يقـود إلاّ إلى تفسـيرات عامـة غـير كافيـة مـن الجهـة العلميـة الضـيقة. فالتفسـيرات المسـتندة إلى "المجردات" تعـد تفسـيرات ميتـا – معرفيـة (meta – cognitives) وبمـا أن العقلانيـة تدفع الباحث إلى إضفاء قدر من العقلانية على الكائنات البشريـة يفـوق مـا تملكـه في الواقع فإننا نجد دنيت يلجأ إلى افتراض مستوى (يحوي هذه المرة مستنبطات (illata) يراه ضرورياً للإمسـاك بتحققـات النسـق القصـدي المجـرد (أي مفـاهيم علـم الـنفس

الساذج) بكيفية ملموسة ومحلية. ويسمى دينيت هذا المستوى المستنبط بعلم النفس المعرفي الشخصي الباطني (la psychologie congnitive sub-personnelle) (أنظر دانيت 80:1987) والنظرية التي تصف هذا المستوى لا تنزع إلى تنحية المستوى القصدي المجرد المتصل بعلم النفس الساذج كما يفعل شورشلاند في القطب الشمالي بل ترمي إلى اقتراح تخصيصات مضبوطة وملموسة ومحلية للمستوى القصدي فقط لا غير. فالاشكال في اعتقاد دينيت غير قائم في البحث عن الكيفية التي يمكن أن ننحي أو نعوض بها النسق القصدي بواسطة المفاهيم الفزيولوجية والعصبية بل قائم في بيان الكيفية التي يستطيع بمقتضاها نسق قابل للوصف بحدود فزيلوجية وعصبية أن يضمن تأويلاً قابلاً للتحقق في نسق قصدي (أنظر في هذا الشأن دينيت (93:1987)). وفي هذه النقطة عند خط الاستواء يلتقي دينيت وفودور. إنهما يلتقيان في الدفاع عن موقف فزيائي لا يقول باختزال مفاهيم علم النفس الساذج إلى الفزياء على النحو الذي تقضي به النزعات الفزيائية المتطرفة التي ناقشناها في الفصل الأول ولا يقول بتنحيتها كما يذهب إلى ذلك شورشلاند.

قد يتساءل القارئ من أي قطب جاء فودور حتى التقى بدينيت: الشمالي أم الجنوبي؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال ضمن حدود الاستعارة الجغرافية لكننا سنفترض أن فودور نزل إلى خط الاستواء من جهة ما من القطب الشمالي حيث لا وجود إلاّ للفزياء وفودور كما بيَّنا في الفصل الأول من هذا الكتاب يؤمن بفزيائية الحدث وبما أنه ذو طبع رخو (soft) لا ينسجم مع المواقف الفزيائية النمطية فضل مغادرة القطب الشمالي القاسي (hard) في اتجاه الجنوب فاستقر به المقام في خط الاستواء بين القطبين. ولعل نزوله مع القطب الشمالي هو الذي يفسر واقعيته

المفرطة في التعامل مع مفاهيم علم النفس الساذج. فهو، على عكس جينيت، يرفض النظر إلى هذه المفاهيم من حيث أنها مجردات ويرى أن هذه المفاهيم ذاتها تلعب دوراً في تسبيب السلوك. فالمواقف القضوية كالاعتقاد والرغبة هي في حد ذاتها علاقات تمثيلية واردة من الوجهة الحاسوبية وليست مجردات تحتاج لكي تتحقق إلى مستوى آخر. وإذا أردنا أن نختصر النقاش بين دينيت وفودور يمكننا القول أن دينيت يقر بوجود علم النفس الساذج في معناه العادي ويلجأ إلى أمثلته وتجريده في إطار ما يسميه بالنسق القصدي ويقترح مستوى آخر وسيطاً بين علم النفس الساذج والبيولوجيا المحضة يطلق عليه لقب علم النفس المعرفي الشخصي الباطني. ويقوم هذا العلم بوصف عمليات تحويل المعلومات من خلال عناصر مزودة بمحتوى تسمى التمثيلات الذهنية. غير أن الأسلوب الذي تشتغل به هذه التمثيلات ليس أسلوباً حاسوبياً كما هو الحال عند فودور. فهذه العناصر أو التمثيلات لا تشبه الجمل ولا تشغل كما تشتغل الجمل في نطاق لغة الفكر كما هو الحال عند فودور (أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).

أما فودور فيقر بصلاحية مفاهيم علم النفس الساذج كلما قبلت الخضوع لمقتضيات الوصف الحاسوبي. فلسنا مع فودور في حاجة إلى افتراض مستوى آخر كما يفعل دينيت ما دمنا نستطيع إخضاع مفاهيم علم النفس الساذج ذاتها للتحليل التجريبي الملموس وفق ما تقضي به مفاهيم الحوسبة كالقالبية والانغلاق المعلومي وغيرها. وإذا تعذر علينا في بعض الأحيان إخضاع بعض الظواهر لمقتضيات الحوسبة فإننا نكون في نظر فودور أمام ظواهر تدخل في نطاق الأسرار ولا تدخل في نطاق الإشكالات

والمسؤولية الملقاة على عاتق العلوم المعرفية قائمة في إخراج الظواهر من نطاق الأسرار إلى نطاق الإشكالات فالسر لا يقبل الحل في العلم إلاّ إذا تحول إلى إشكال.

إن ما يهم فودور هو التدقيق في طبيعة مفاهيم علم النفس الساذج انطلاقاً مما يمليه النموذج الحاسوبي. يقول في رده لتصور دينيت " إن علم النفس الساذج ليس حساباً مؤمثلاً وعقلانياً، إنه بالأحرى نظرية تجريبية ووصفية لها خصائص النظريات في علوم الطبيعة تقيد الاطرادات السببية المكتشفة عن طريق الاستعمال الموسع للاستقراء المبني على التجربة فعندما نفترض أن شخصين يتقاسمان الاعتقاد نفسه فإننا نحكم عليهما بأنهما واقعان تحت القيد البنيوي الداخلي نفسه، أي أن الكلمتين الدالتين على اعتقادهما في لغة الفكر توجدان مسجلتين في الأماكن الواردة وظيفياً من ذهنيهما" نقلاً عن دنيت (74:1987).

إن وجهة نظر فودور تبين أننا أمام اختزال مضاعف لمفاهيم علم النفس الساذج: اختزال أجراه برينطانو تحولت معه هذه المفاهيم إلى القصدية واختزال ثانٍ أجراه فودور تحولت معه القصدية إلى حالات حاسوبية قائمة في الجهات الواردة وظيفياً من الذهن.

وعندما يرفض سورل النزعة المعرفية فإنما يرفض هذا المسلك الاختزالي الذي تتحول بمقتضاه مفاهيم علم النفس الساذج إلى حالات حاسوبية. فالحديث عن الذهن بحدود الحالات الحاسوبية يقود في نظر سورل إلى تصورات غير مستساغة لطبيعة الذهن البشري.

الـمــراجـــع

- **Andler D.** (1986) ‹"Les sciences de la cognition" in Hamburger J. (ed.)
- **Andler D.** (1992) "calcul et representation: les sources" in Andler D. (ed.).
- **Andler D.** Ed. (1992) Introduction aux sciences cognitive. Paris Gallimard
- **Apel K.O.** (1977) "La semiotique trancendentale et les paradigms de la prima philosophia." Trad fran 1987 in Revue de metaphysique et de Morale No 2.
- **Baker G.P. et Jacker** (1980) "Wittgentein aujourd'hui" in critique N° 399 400 Paris, Minuit.
- **Botha R.P.** (1989) *Chalemging Chomski.* Basil Blackwell.
- **Bouveresse J.** (1987) *La force de la règle.* Paris. Minuit.
- **Boyd** R. (1979) "Mataphor and theory change: what is "Mataphor" a metaphor for?" in Ortony A. (ed.)
- **Bréhier E.** (1930-1938) *Histoire de la philosophie* Vol I Paris PUF.
- **Chomsky N.** (1965) *Aspects de la théorie syntaxique*, trad, fran (1971). Paris, Seuil.
- **Chomsky N.** (1966) *La linguistique Cartésienne*, trad, fran (1969) Paris, seuil.
- **Chomsky N.** (1979) "Discussion des commentaries de Putnam" In Piattelli-palmarin, M. (ed.).
- **Chomsky N.** (1980) *Rules and Representations*, Nasil Blackwell.
- **Chomsky N.** (1976) *Knowledge of language.* Praeger.
- **Chomsky N.** (1987) "Sur la nature, l'utilisation et l'acquisition du langage" trad. Fran (1990) *in Recherches Linguistiques* N° 19. Paris, universite Paris VIII.
- **Chomsky** N. et Miller G.A. (1968) *L'analyse formelle des langues naturelles* trad fran. (1968) Paris. Mouton / Gauthier-Villars.
- **Chuchland P.M.** (1981) *Matter and Consciousness* MIT press.
- **Collectif** (1962) *La philosophie analytique.* Paris, Minuit.
- **Dennett D.C.** (1987) *La strategie de l'interprète* trad fran (1987) Paris – Gallimard.
- **Descartes R.** (1966) *Discours de la methods.* Paris, Garnier – Flammarion.
- **Descartes R.** (1979) *Méditations Mêtaphysiques.* Paris Garnier-Fammarion.
- **Feryerabend P.** (1975) *Contre la méthode*; trad. Fran. (1979), Paris Seuil.
- **Fodor J.A.** (1975) *The Language of Thought.* The Harvester Press.
- **Fodor J.A.** (1979a) "Fixation de croyances et acquisition de concept" In Piattelli-palmarin, M. (ed.).
- **Fodor J.A.** (1979b) "Reponse a Putnam" in piattelli – Palmarimi M. (ed).

- **Fodor J.A.** (1983) The Modularity of Mind. The Mits Press.
- **Habermas J.** (1987) Logique des science socials. Trad fran. Paris . PUF.
- **Habermas J.** (1988b) *Postmetaphysical Thinking*: Eng. Tran (1992) The MIT Press.
- **Hamburger J.ed.** (1986) *La philosophie des sciences aujourd'hui* ،paris. Gauthier-Villars.
- **Heelan P.A.** (1991) "hermeneutical phenomenology and the philosophy of sciences" in silverman. H.J. (ed).
- **Jackendoff R.** (1990) *Semantic Structures*. The MIT Press.
- **Jacob P.** (1980a) *L'emperisme lgique*. Paris. Minuit.
- **Jacob P.** Ed. (1980b) *De vienne a Cambridge*. Paris. Gallimard.
- **Jacob P.** (1992) "Le problème du rapport du corps et de l'esprit aujourd'hui" in Andler. D. (ed).
- **Kant E.** (1976) *Crtique de la Raison Pure* trad fran Paris Garnier-Flammarion.
- **Kuhn T.S.** (1962,1970) *The structure of scientific revolutions.* Seconde edition: Enlarged.The University of Chicago Press.
- **Mehler J.** (1974) "Connaître par désapprentissage" in Morin E.et Piattelli-Palmarini (ed).
- **Mehler J.** (1979) "Psychologie et psycholinguistique" in Piattelli-Palmarini (ed).
- **Morin E.et Piattelli-Palmarini M.eds.** (1974) *L'unite de l'homme* Vol.II Paris. Seuil.
- **Newmeyer F.J.** (1988) (ed.) Linguistics: *The cambridge survey*. Vol: III Cambridge Univ. Press.
- **Oppenheim P.** et **Putnam H.** (1958) ""L'unite" de la science: une hypothese de travail" trad fran (1980b) in Jacob.P (ed.).
- **Ortony A.** ed. (1979) *Metaphor and Thought* Cambridge Univ. Press.
- **Peukert H.** (1984) *Science,Action and fundamental Theology*. Eng trans the MIT Press.
- **Piaget J.** (1970) *Psychologie et epistemologie* Paris. Gonthier (1979).
- **Piaget J.** (1979) "Discussio" in Piattelli-Palmarini (ed).
- **Piattelli-Palmarini M.** (ed.) (1979) *Theories du language ،Theories de l'apprentissage* Paris Seuil.
- **Platon** (1967) **Menon** ،trad fran ،Chambry. E. Paris Garnier – Flammarion.
- **Propper K.R** (1979a) "Ce qui est inne et ppourquoi: commentaire sur le debat" in Piattelli-Palmarini M. (ed).
- **Putnam H.** (1979a) "Ce qui est inne et pourquoi: commentaire sur le debat" in Piattelli – Palmarini M. (ed.)
- **Putnam H.** (1976b) "Commentaire sur la reponse de Chomsky" in Piattelli-Palmarini (ed).

- **Putnam H.** (1980) "Si dieu est mort, alors tout est permis.." tra fran in *Critique* N. 339-400
- **Putnam H.** (1981) *Raison ‹Verite et Historie* trad. Fran (1984) paris Minuit.
- **Putnam H.** (1988) *Representation et Realite* trad fran ‹(1990) paris Gallimard.
- **Quine W.V.O.** (1951)"les deux dogmes de l'emrisime" trad.fran. (1980b) ‹in Jacob p. (ed.).
- **Quine W.V.O.** (1960) *Word and Object* MIT Press
- **Rorty R.** (11979) *L'Homme Speculaire* trad. Fran. (1990) Paris Gallimard.
- **Searle J.R** (1979) *Expression and meaning.* Cambridge Univ. Press.
- **Searle J.R** (1984) *Minds ‹Brains and Science.* Penguin Books.
- **Silverman H.J.ed.** (1991) *Gadamer and Hermeneutics.* Routledge.
- **Sperber D.** (1992) "les science cognitive ‹les sciences socials et le materilalisme" in Andler D. (ed).
- **Tanenhaus M.K.** (1988) " psycholingustics: an overview" in Newmeyer (ed).
- **Tiles M.** (1980) "Reference et relativite" trad fran in *Critique* N. 339-400
- **Urmson J.O** (1962) "L histoire de l'analyse" in *Collectif.*
- **Wedberg A.** (1984) *A History of Philosophy* Vol: III Clarendon Press.
- **Wittgenstein L.** (1921) *Tractaus logico-Philosophicus*, trad fran (1961) Paris Gallimard.
- **Wittgenstein L.** (1953) *Investigations Philosophiques* trad. Fran (1961) in Wittgenstein L. (1921).

فهرس المحتويات

اللغة والفكر وفلسفة الذهن

إن الفروقات القائمة بين الطرح المعرفي للذهن ونظرية المعرفة تبقى واردة كلما تشبث المعرفيون بمقتضيات التفسير وقاوموا رغبة الإنسان وراء رهانات التسويغ. أما عندما ينساقون (وهذا ما يكشف عنه رورتي بعناية في نقده لبعض تصوراتهم)، فإنهم يقعون مباشرة في شرك دعاوى نظرية المعرفة. والمنفذ الرئيس الذي يقود المعرفيين إلى معانقة دعاوى نظرية المعرفة هو الافتراض الفطري. فهذا الافتراض "السحري" يغري بمجاورة نطاق التفسير ويُرغِّبُ في التسويغ. وعندما تحصل المجاورة، يتحول العلماء المعرفيون إلى فلاسفة يبحثون، على نحو تجريبي، في حين ما كان يبحث فيه ديكارت وكانط، وأفلاطون قبلهما، على نحو تأملي. ويغدو الطرح المعرفي فصلاً جديداً سطرته حساسية القرن العشرين "التقنوقراطية" ليأخذ بعناق الفصول السالفة المسطورة بحساسيات أخرى في كتاب الميتافيزيقا الكبير.

ISBN 978-9953-594-07-1

9 789953 594071

مؤسسة الرحاب الحديثة

تلفون: 00961 3 359788 فاكس: 00961 7 241032
ص. ب: 11/3847 بيروت - لبنان
alrihabpub@terra.net.lb
ahmad.fawaz@live.com